T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

GÜNÜMÜZ DİN FELSEFESİNDE MUCİZE PROBLEMİ

Abdullah KARTAL

Danışman

Prof. Dr. Hanifi ÖZCAN

2004

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum "Günümüz Din Felsefesinde Mucize Problemi" adlı çalışmanın, tarafımdan, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih
26/01/2004

Abdullah KARTAL

İmza

TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nün 24/09/03 tarih ve 19....sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin ....maddesine göre Felsefe ve Din bilimleri Anabilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi Abdullah KARTAL'ın "Günümüz Din Felsefesinde Mucize Problemi" konulu tezini incelemiş ve aday 26/02/04.. tarihinde, saat 14.30' da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra ..40.. dakikalık süre içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri üyelerine sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin başarılı........olduğuna oy..birliği...ile karar verildi.

BAŞKAN

Prof. Dr. Hanifi Özcan

ÜYE

Prof. Dr. Osman Karadeniz

ÜYE

Doç. Dr. Osman Bilen

YÜKSEKÖĞRETİM KURULU DOKÜMANTASYON MERKEZİ
TEZ/PROJE VERİ FORMU

Tez/Proje No: **Konu Kodu:** **Üniv. Kodu**

- **Not: Bu bölüm merkezimiz tarafından doldurulacaktır.**

Tez/Proje Yazarının
Soyadı: KARTAL **Adı:** Abdullah

Tezin/Projenin Türkçe Adı: Günümüz Din Felsefesinde Mucize Problemi

Tezin/Projenin Yabancı Dildeki Adı: The Problem of Miracle in The Contemporary Religious Philosophy

Tezin/Projenin Yapıldığı
Üniversitesi: Dokuz Eylül **Enstitü:** Sosyal Bilimler **Yıl:** 2004

Diğer Kuruluşlar:

Tezin/Projenin Türü:

Yüksek Lisans: ☐ **Dili:** Türkçe

Doktora: ☐ **Sayfa Sayısı:** xxvii + 102

Tıpta Uzmanlık: ☐ **Referans Sayısı:** 335

Sanatta Yeterlilik: ☐

Tez/Proje Danışmanlarının

Ünvanı: Prof. Dr. **Adı:** Hanifi **Soyadı:** ÖZCAN

Ünvanı: **Adı:** **Soyadı:**

Türkçe Anahtar Kelimeler:	**İngilizce Anahtar Kelimeler:**
1- Tanrı	1- God
2- Mucize	2- Miracle
3- İhlal	3- Violation
4- Olağanüstü Çakışma	4- Extraordinary Coincidence
5- Dini Anlam	5- Religious Significance
6- Bilimsel Açıklanamazlık	6- Scientific Inexplicability

Tarih: 26.01.2004
İmza:

Tezimin Erişim Sayfasında Yayınlanmasını İstiyorum Evet ☐ Hayır ☐

ÖZET

Dini düşüncenin vazgeçilmez bir öğesi olan mucize, genellikle kabul edildiği üzere, Tanrının doğrudan bir eylemi sonucu meydana gelen, dini anlama sahip olağanüstü bir olaydır. Bu tanımın dar veya geniş anlamda kullanılmasına göre felsefe çevrelerinde ortaya çıkan bugün üç farklı mucize anlayışı bulunmaktadır: İhlal ve çakışma mucizeleri ile çarpıcı dini anlamı haiz mucizeler. Bunlar içinde en çok tartışma yaratan ihlal mucizeleridir.

Bilimsel açıklaması yapılabilen iki ayrı olayın son derece olağanüstü bir biçimde aynı zaman ve mekanda çakışması fazla sorun içermeyen bir mucize anlayışı gibi görünüyor. Fakat hangi seviyedeki çakışmaların olayı mucize kılacak kadar olağanüstü sayılacağı sübjektif bir konudur. Ayrıca bilimsel açıklaması yapılabildiği için Tanrının eylemi olması bakımından sıradan olaylardan nasıl ayırt edileceği açık değildir. Muazzam dini anlamı nedeniyle mucize sayılan olayların sübjektif karakteri ise çok daha bariz olacaktır. Buna rağmen bunlar geliştirilmeye açık ve kayda değer iki mucize anlayışıdır.

Öte yandan mucizelerin doğa kanunlarını ihlal ettiği iddiası büyük tartışmaların doğmasına neden olmuştur. Çoğunlukla kabul edildiği üzere böyle anlaşılan mucizelerin vuku bulması imkansızdır. Oysa mucizeler ihlal yerine açıklanamaz olaylar olarak kabul edilirse bu konudaki felsefî güçlükler önemli oranda azalır. Fakat mucizelerin açıklanamaz olaylar sayılması da ispatlanabilen değil kişisel tercihe tâbi bir kabuldür.

Açıklanamaz bir olayın Tanrı tarafından meydana getirildiğine dair muhtemel iki kriter, dini tecrübe ve olayın ilahi eylem kalıplarına uymasıdır. Mucizevî olaylara dair tarihî kanıtlar (rivayetler, fiziksel kalıntılar vb) yeteri kadar güçlüyse, mucizeyi açıklanamayan olay saymamız koşuluyla, bir bilgi değeri taşıdıkları ileri sürülebilir.

ABSTRACT

Miracle, an indispensable part of religious thought, is usually accepted as an extraordinary event which is brought about as a result of a direct action of God and has religious significance. In the philosophical circles today there are three different views of miracles, stem from a wider or narrower usage of this definition: Violationary and coincidental miracles and those which have strikingly religious significance. But violationary miracles raise the most debate.

Extraordinary coincedence of two distinct events which are both able to be explained scientifically seems to cause no serious problem. Yet, at which degree this coincedence make the event extraordinary enough to be a miracle is quite a subjective matter. Moreover, since it is an explicable divine action, in what sense it differs from an ordinary event is not clear. The subjective character of the events which count as miraculous because of their astounding significance is, however, more obvious. Despite this fact, they are noteworthy and improvable views.

On the other hand, the claim that miracles violate natural laws has generate great controversies. As generally asserted, the occurence of such a miracle is impossible. But instead of talking of violation, if we contend that miracles are scientifically inexplicable events, philosophical troubles will highly diminish. But to regard miracles unexplainable events is, of course, not identifiable matter, rather is an acceptance pertaining to personal choices.

Two possible criteria related to whether an event is a result of direct divine actions are religious experience and the event's fitting to accepted divine action patterns. If the evidence (reports, physical traces etc) in favour of miraculous events is strong enough, only if we regard a miracle an inexplicable event, it may be maintained that this evidence has epistemological value.

İÇİNDEKİLER

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİLİM VE MUCİZE

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TANRININ FİİLİNİN BİR SONUCU OLARAK MUCİZE

KISALTMALAR

bkz.	Bakınız
C	Cilt
Çev.	Çeviren
Edt.	Editör
Der.	Derleyen
Haz.	Hazırlayan
Hz	Hazreti
s.	Sayfa No
Thk.	Tahkik



GİRİŞ

Genel anlamda insan anlayışının açıklayamadığı, rasyonel saymakta zorlandığı harikulade ve doğaüstü olaylara mucize adını vermekteyiz. Dinler tarihi ve kutsal kitaplar bu tür hallere dair kayıtlarla doludur.[1] Dolayısıyla dinlerin neredeyse tamamı için mucize inancının büyük bir önemi vardır. Zira her şeye gücü yeten ve merhameti sonsuz bir Tanrı anlayışıyla mucize inancı arasında sıkı bir paralellik bulunmaktadır. Bu nedenle özellikle böyle bir Tanrı anlayışının güçlü olduğu semitik gelenekteki üç büyük din söz konusu olunca mucize inancına atfedilen önem daha da bariz bir hal almaktadır.

Fakat aynı zamanda mucize inancı din ile bilim arasındaki muhtemel çatışmasının en önemli odaklarından biridir. Çünkü Tanrının doğal düzene istediği zaman istediği tarzda müdahale edebildiği fikri, doğada sarsılmaz ve duyulur bir düzen olduğu kabulünden hayat bulan bilimsel düşünceyle açık bir çelişki içerir. Bu sebeple mucize inancı bilimsel düşünce için, şiddeti tartışılsa bile, genellikle bir tehdit olarak anlaşıla gelmiştir.

Mucizelerin Tanrı-alem ilişkisi ve doğal düzenin mahiyeti hakkında içerdikleri büyük iddialar felsefî tartışmaların da ilgi odağı olmuş; din felsefesinde, hem tabiattaki düzenlilik isteği şeklinde özetlenebilecek felsefî ve bilimsel talebi hem de mucizelerin Tanrının mutlak kudret ve merhametinin işareti sayılmaları biçiminde ifade edilebilecek dini talebi karşılayan bir mucize anlayışının olup olmayacağı üzerinde durulmuştur.

Başka bir ifadeyle hem dini anlayışı, hem bilimin gereklerini hem de rasyonel ve tutarlı olma zorunluluğunu karşılayan bir mucize anlayışının mümkün olup olmadığı, hangi anlamda mucizelere inanılabileceği ve her bir mucize anlayışının doğurduğu felsefî sorunlar ile bunların olası çözümlerinin ne olduğu üzerine dikkatle

---

[1] Manabu Waida, "Miracles: An Overview", **The Encyclopedia of Religion**, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. IX, s. 542.

eğilmek gerekiyor. Bu çerçevede din felsefesinde mucize etrafında gelişen tartışmalar özellikle de Hume'dan bu yana güncelliğini hep korumuştur.

Düşünce dünyasında emprik bilimin mutlak hakim olduğu 19. yy'ın sonları ile 20. yy'ın başlarında mucize tartışmaları biraz hız kesse de geçen yy'ın ikinci çeyreğinden itibaren teorik fizikte kaydedilen mesafeler ve sonuçta parapsikoloji adında yeni bir disiplinin gelişmeye başlaması bu tartışmaların yeniden canlanmasına neden olmuştur.

İşte, genelde analitik bir yöntem takip ettiğim bu çalışmanın temel amacı, günümüz din felsefesinde mucizeye ilişkin bu tartışmaların vardığı noktayı ortaya koymaya çalışmaktır. Bu aşamada, "günümüz" nitelemesinin hangi anlamda kullanıldığının belirtilmesi yerinde olur. Kabaca ifade etmek gerekirse "günümüz" ile kastedilen şu an içinde yaşadığımız veya en son yaşanan zaman dilimidir. Fakat bu zaman diliminin gün, ay, yıl cinsinden mi yoksa devir, asır, çağ cinsinden mi seçileceği çalışmanın içeriğine bağlıdır. Mucizenin felsefî bir analizi söz konusu edildiğinden tutarlı bir fikrî bir bütünlüğe ulaşabilmek için geniş bir zaman diliminin ele alınması zorunludur.

Dolayısıyla bu çalışmada temel ilgi alanı yirminci yüzyılın ikinci yarısı yani 1950 ve sonrası olacaktır. Hem yarım asrı aşan bir genişlikte olması hem de 60'lı yıllardan sonra felsefe ve bilimde meydana gelen gelişmeleri içerecek kadar yakın olması nedeniyle seçilen bu dönemin uygun olduğu kanısındayım. Böylece bugün yaşayan veya yakın zamana kadar yaşamış düşünürlerin konu hakkındaki düşünceleri incelenebilecektir. Fakat bu sınırlamanın çok keskin bir çizgi biçiminde anlaşılmamasında yine de yarar vardır. Zira felsefî tartışmaların böylesine kesin tarihî sınırlarla birbirinden ayrıştırılabilmesi mümkün değildir.

Ayrıca, temelde Batı dünyasındaki mucizeye yönelik din felsefesi tartışmalarının inceleneceğini belirtelim. Bu yüzden Hıristiyanlık düşüncesinin kendisini hissettirdiği bir bakış açısı genelde söz konusu olacaktır. Bunun yanında İslam düşünce dünyasında aynı zaman diliminde cereyan eden konuyla ilgili

tartışmalara da mümkün olduğu ölçüde değinilmeye çalışılacaktır. Fakat bu konuda başta malzeme yetersizliği olmak üzere bazı sıkıntılar bulunmaktadır. Öyle ki çağdaş Müslüman düşünürlerin konumuz hakkındaki fikirleri ancak satır aralarına serpiştirilmiş olarak bulunabilmektedir. Üstelik bunlar sistematik bir bütünlüğe sahip felsefî değerlendirmelerden ziyade yazarın kendi dini düşüncesini dile getirdiği ifadeler seviyesinde kalmaktadır.

Şimdi mucizelerle ilgili tartışmalara başlamadan önce mucizenin tanımındaki güçlüklere, dini düşüncede mucize inancının önemine ve günümüz tartışmalarının geçmişteki köklerine işaret etmek üzere mucizenin kısa bir tarihi üzerinde durmamız isabetli olacaktır.

İlkel Kültürlerde Mucize

Eski insanın mucizeler için önemli bir şart addedilen kozmik bir düzene inanıp inanmadığı belirsiz olmakla beraber, sihirbaz hekim veya şamanın belirli bazı somut olayları değiştirmeye, örneğin kuraklık zamanında yağmur yağdırmaya, fırtınaları dindirmeye gücünün yettiğine inandığını biliyoruz. Doğada herhangi bir düzen fark ettiği sürece bu tür olayları doğaya aykırı göreceği ve bunun da mucizenin genel anlamına dahil olduğu açıktır. Dolayısıyla ilkel insanın bir çeşit mucize görüşüne sahip olduğunu söylemek yanlış olmaz. Çünkü normal bir insanın muhakeme yeteneği ve dikkati doğadaki düzenli işleyişi fark etmeye kafidir.[2]

Olayları değiştirme gücü, her ilkel insanın inandığı ve hekimlere, kahramanlara, tanrılara veya büyücülere atfedilen sihrin gücüdür. İlkel insan için sihir gizemlidir. Gizemli olan her şey az ya da çok normal dışı ve mucizevîdir. Mucizeler ise doğaüstü bir güç ihtiva ederler. Yağmur, gün ışığı veya rüzgara neden olmak ya da engellemek, hastalıkları tedavi etmek, bir bedenden kötü ruhları, şeytanları kovmak veya kısırlığı gidermek, verimliliği arttırmak, avcılıkta başarı

---

[2] J. A. MacCulloch, "Miracles", **Encyclopedia of Religion And Ethics**, (Edt. James Hasting), T & T Clark Ltd, Edinburg, 1987, C. VIII, s. 676.

sağlamak, hastalık, yaralanma veya ölümlere neden olmak, şekil değiştirmek, ölüleri diriltmek ve görünmezlik. Bütün bunlar inanılan ve hikaye edilen harikalardır.[3]

Mucizeler ile dini otorite arasındaki ilişki ta ilkel kültürlerden itibaren çarpıcı biçimde belirgindir. Mucizevî büyülü güçlere sahip sihirbaz hekim, şaman ve büyücüler aynı zamanda toplumlarının dini liderleridir. Mucizevî güçlerini meditasyonlar, çile ve zühtler, keşfî cehtler ve rüyalarla elde ederler.[4]

Eski Yunan Kültüründe Mucize

Esasında yarı tanrı yarı insan varlıkların adeta cirit attığı antik Yunan düşüncesinde mucizevî, olağanüstü olmayan hemen hiçbir hadise yok gibidir. Yunan mitolojisinin baş klasiklerinden Homeros'un "İlyada" ve "Odysseia" destanları ile Hesiodos'un "Theogony", "İşler ve Günler" adlı eserlerine sadece bir göz atılması bile bu büyülü ve olağanüstü tanrısal dünyayı gözler önüne sermeye yeter.

Uzak mesafelerin bir anda aşılması, salgın ve hastalıkları defi, geleceğin, deprem ve benzeri felaketlerin önceden haber verilmesi, aynı anda birbirinden uzak iki yerde bulunmak, kör, sakat, felçli ve delilerin iyileştirilmesi hatta ölülerin diriltilmesi bu kültürde sıradan olaylardandı.

Şifa mucizelerine dair hikayeler o dereceye varmaktadır ki sağlık tanrısı hastanın başını gövdesinden ayırıp gerekli tedavileri uyguladıktan sonra tekrar gövdesine yapıştırır ve sonunda kör görmeye, sakat yürümeye, dilsiz konuşmaya, felçli de azalarını hareket ettirmeye başlardı.[5]

Eski kültürlerde Tanrı tasavvurunun henüz yeterince soyutlaşmadığı bu nedenle mucizeyle büyü arasında bir ayırım öngörülmediği ve mucizeyi meydana getiren gücünün çeşitli faktörlere atfedildiği anlaşılıyor. Halbuki gelişmiş dinlere doğru gelindikçe mucizenin daha açık anlaşılmaya başlandığını görüyoruz.

---

[3] y.a.g.e., s. 677.
[4] Waida, a.g.e., s. 542.
[5] y.a.g.e., s. 543-44; MacCulloch, a.g.e., s. 678-79.

Semitik Gelenekteki Dinlerde Mucize

Üç büyük dinin, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam'ın mucizelere dair temelde yakın tutumları olsa da arada bazı farklılıklar söz konusudur. Yahudi ve Hıristiyan inancına göre Hz Musa (a) ve Hz İsa (a) mucize göstermek hususunda son derece faaldir. Hz Muhammed (as) ise Kuran'da ifade edildiğine göre mucize gösterme taleplerini kategorik olarak reddetmiştir.

Fakat her üç dinde de mucizeler ve mucize rivayetleri dini hayat ve anlayışın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Şimdi bu üç dindeki mucize anlayışını kısaca görelim.

1. Yahudilik'te

Yahudilikte mucizelerin önemli bir yeri vardır. Tevrat'ta bahsi geçen mucizelerden en çok dikkat çekenler Hz Musa (a) ile ilgili olanlardır. Kuran'da da onun mucizelerine dair yer yer ayrıntılı tasvirler mevcuttur. Asasının yılana dönmesi, elinin parlaması çarpıcı ifadelerle anlatılır.[6] Denizin yarılması ve bir geçit halini alması sözü edilen bir başka mucizesidir.[7]

Yahudiler için Hz Musa İsrail oğullarının en büyük peygamberi ve muazzam mucizelerin sahibidir. Bunun yanı sıra geç Yahudilikte hahamların mucizelerine dair pek çok rivayet bulunmaktadır.[8]

2. Hıristiyanlık'ta

İncil'i oluşturan dokümanlar incelendiğinde mucizelerin en erken dönemde bile Hıristiyanlığın adeta temelini oluşturduğu kolaylıkla görülür. İlk dört kitabın her biri (Matta, Markos, Luka, Yuhanna) mucize tasvirleriyle doludur.[9] Mucizelerin çok

---

[6] Araf, 7/107-117; Şuara, 26/30-50.
[7] Şuara, 26/61-67.
[8] Waida, a.g.e., s. 544.
[9] MacCulloch, a.g.e., s. 679.

önemli bir yer işgal ettiği bu kitaplarda Nasıra'lı İsa büyük bir mucize icracısıdır. En büyük ve eşsiz mucizesi ise bu dünyada Tanrının Ona hululü, Onun şahsında maddi bir vücut bulmasıdır. Bunun yanı sıra pek çok şifa ve kötü ruhları defetme mucizesi anlatılır.[10]

Hastaları, sağır ve dilsizleri iyileştirmesi, ölüleri diriltmesi, su üzerinde yürümesi, az bir yiyecekle binlerce kişiyi doyurması bahsi geçen diğer mucizelerindendir.[11] Mucizelerinin bir kısmına Kuran da işaret eder.[12]

Morton Kelsey Yeni Ahit'te Hz İsa'ya atfedilen mucizeleri altı gruba ayırır. İlk ikisi şifa ve kötü ruhları kovma, üçüncüsü de ruhanî dünyayla keşf, ilham ve dua aracılığıyla iletişim kurulmasıdır. Su üzerinde yürüme, fırtınaları dindirme, ortadan kaybolma gibi doğayla ilgili olanlar dördüncü; telepati, gaipten ve gelecekten haber verme beşinci grup mucizeleridir. Son kategorideki mucize Onun tekrar dirilmesidir.

Kelsey günümüz Batı kültüründe mucizeye yönelik dört farklı tutumun varlığından söz eder. Birincisi olan Hıristiyan bakış açısına göre mucizeler, Tanrının merhamet ve lütfünün doğadaki tecellileridir. Rasyonel materyalizm veya materyalist determinizm adı verilen ikinci tutum tecrübenin bütün verilerini maddi gerçekliğin açıklayabildiğini, evrendeki her olayın maddenin kendi iç dinamiklerince belirlendiğini ve bu nedenle ruhsal varlık alanının illüzyondan ibaret olduğunu, mucize denilen şeyin de imkansızlığını iddia eder.

Bu bakış açısı Hıristiyan düşüncesini derinden etkilemiştir. Artık Hıristiyanların önemli bir kısmı İncil'de anlatılan mucizelere şüpheyle yaklaşmakta, şu anda vuku bulma ihtimallerini de reddetmektedir. Hz İsa'nın mucizelerine inananlar ise bunların Tanrının özel izniyle meydana geldiğine fakat günümüzde artık mucizelerin vuku bulmayacağına inanmaktadır.

---

[10] Waida, a.g.e., s. 546.
[11] Markos, 1/40-45 ve 8/22-26; Waida, a.g.e., s. 547.
[12] Ali İmran, 3/49; Maide, 5/110. Bu ayetlerde ölüleri diriltme, kör ve hastaları iyileştirmesinin yanında çamurdan yapılmış kuşları canlandırması ve daha beşikteyken konuşabilmesinden söz edilir.

Bilim çevrelerinde revaçta olan üçüncü yaklaşım, materyalizm çerçevesi içinde açıklanamayan fenomenlere tekrar ilgi duyulması ve yeni bir bilimsel bakış açısıyla incelenmesi şeklinde özetlenebilir. Rasyonel materyalizme alternatif gözüyle bakılan son tutum ise Hinduizm, Budizm ve Batı Hıristiyan dünyasında çok yaygındır. Bu görüşe göre maddi gerçeklik bir yanılsamadır. Mucize, kişi bu gerçeği kavradığı an meydana gelir.[13]

Batı dünyasında mucize inancına ilk ciddi darbeyi her ne kadar Baruch Spinoza (1632-1677) vurduysa da[14] mucizelerin reddedilmesinde ve bu hususta rasyonel materyalist bir anlayışın en azından bir süre için tartışmasız kabul edilmesinde David Hume'un (1711-1776) mucize hakkındaki değerlendirmelerinin etkisi çok daha büyük olmuştur. Öyle ki bu etki Alfred Edward Taylor gibi bazı Hıristiyan teologlara göre büyük bir skandal olarak değerlendirilmiş ve ona kötü bir ün kazandırmıştır. Hume'un modern kilise karşıtlarının gözünde militan serbest düşüncenin kahramanı sayılması da bu sayede olmuştur.[15]

3. İslam'da

Hemen belirtelim ki İslam'ın temel kaynakları Kuran ve hadislerde "mucize" kelimesi yer almaz. Fakat Kuran'daki "âyet", "beyyine" ve "burhan" sözcüklerinin bazen "mucize" ile kastettiğimiz anlama yakın manada kullanıldığı kabul edilir. Benzer şekilde hadislerde de bu anlama gelmek üzere genellikle "âyet" kelimesinin kullanıldığı görülüyor.[16]

---

[13] Morton Kelsey, "Miracles: Modern Perspectives", **The Encyclopedia of Religion**, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. IX, s. 549.
[14] MacCulloch, a.g.e., s. 686. Spinoza'ya göre Kozmos ile Tanrı bir ve aynı şeydir. Doğa kanunları da Onun kararlarıdır. Dolayısıyla mucizelerin vuku bulması imkansızdır. Zira doğa kanunlarının ihlali Tanrının kendisiyle çelişmesi anlamına gelir. Daha fazla bilgi için bkz. Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 1998, s. 228-240.
[15] Alfred Edward Taylor, **David Hume & The Miraculous**, Cambridge University Press, Cambridge, 1927, s. 2.
[16] Osman Karadeniz, **İlim ve Din Açısından Mucize**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999, s. 28-31.

Miraç, ayın ikiye ayrılması ve Peygamberin göğsünün yarılması[17] gibi birkaç olay hakkındaki tasvir etrafında gelişen tartışmaları[18] bir kenara bırakırsak başta Hz İbrahim, Hz Musa ve Hz İsa olmak üzere bir çok peygamberin mucizelerinden bahseden Kuran'a göre peygamberlerin sonuncusu Hz Muhammed, bütün mucize ortaya koyma isteklerini geri çevirmiş ve mucizeler göstermek suretiyle dini otoritesini ispat etmek için hiçbir teşebbüste bulunmamıştır.[19]

Allah evreni, sebep sonuç ilişkisinin geçerli olduğu bir alem olarak yaratmıştır. Bir insan olan Peygamber de bu ilişkiye tâbidir ve hayatı boyunca gereğini yapmıştır. Bedir savaşı öncesinde araziye keşif birlikleri çıkarmış, bölgenin coğrafî durumu ve düşman hakkında bilgi toplamış ve zaferin bütün maddî gereklerini yerine getirmişti. Keza Uhud savaşında yaralanarak ölümün eşiğinden dönmüş, Mekke'deyken bin bir zorluğa katlanmıştı. Kısaca O hiçbir zaman mucizevî güçlere sığınmamıştı.[20]

"Ona Rabbinden ayetler (mucizeler) indirilmeli değil miydi" diye şaşkınlıklarını dile getirenlerin taleplerini reddederken Onun cevabı şu olmuştur: "Ayetler (mucizeler) ancak Allah katındadır. Ben ise sadece apaçık bir uyarıcıyım. Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?...".[21]

---

[17] Kuran'da İsra ile Miraç olayına İsra, 17/1, 60 ve Necm, 53/1-18; ayın ikiye bölünmesine Kamer, 54/1; Peygamberin göğsünün yarılmasına ise İnşirah, 94/1 ayetlerde yer verilmiştir.

[18] Genellikle tartışmalar, söz konusu olayların gerçekten mucize mi yoksa yanlış anlamlar yüklediğimiz bir takım doğal veya ruhsal olaylar mı olduğu etrafında cereyan etmektedir. Bu konudaki tartışmalara dair daha fazla bilgi için örneğin bkz. Karadeniz, a.g.e., s. 216-223.

[19] Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, **Hak Dini Kuran Dili**, Feza Gazetecilik, İstanbul, 1994, C. III, s. 431-32; Fazlur Rahman, **Ana Konularıyla Kuran**, (Çev. Alparslan Açıkgenç), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000, s. 128; Waida, a.g.e., s. 547; MacCulloch, a.g.e., s. 677.

[20] Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayımcılık, İstanbul, 1990, 5. Yayım, C. I, s. 123.

[21] Ankebut, 29/50-51. Aynı noktaya temas eden başka ayetler de vardır. Enbiya, 20/133. ayette mucize görmek isteyenlere geçmiş kitaplardaki "beyyine"nin yeterli olduğu hatırlatılır. Ayrıca Rad, 13/27-30. ayetlerde Peygamberden mucize bekleyenlere önceki milletlerin tutumları anımsatılarak mucize göstermekle insanların imana gelmeyeceği vurgulanmaktadır. Belki de bu konudaki en ilgi çekici ifadeler İsra, 17/90. ve müteakip ayetlerde bulunmaktadır. İnkar edenler Peygambere inanmak için Onun ya yerden su fışkırtmasını ya ansızın hurma ve üzüm bahçelerine sahip olup içinden coşkun ırmaklar akıtmasını ya göğü başlarına yıkması veya Allah ve melekleri karşılarına getirmesini ya altından bir evinin olması veya göğe çıkıp oradan kendilerine okuyacakları bir kitap yani somut bir nesne getirmesini talep etmektedirler. Hz Muhammed istenenleri meydana getirmesinin söz konusu olamayacağını zira kendisinin yalnızca insan olan bir elçi olduğunu beyan ederek mucize gösterme çağrılarını karşılıksız bırakır. Devam eden ayetlerde Kuran, hidayetin mucizelere bağlı olmadığını ve inanmak isteyenler için yaratılıştaki işaretlerin yeterliliğini dile getirir.

Kuran'ın ifadesine göre Peygamberin elinde mucize gösterilmemesinin nedeni önceki toplulukların kendilerine gönderilen mucizeleri inkar etmeleridir.[22] Yani önceki kavimler kendilerine gösterilen mucizeleri yalanladıkları için yok edildiler. Mekkeliler de istedikleri mucizeler gösterildiği halde iman etmezlerse aynı akıbete uğrayacaklardı. Fakat Allah onlara süre tanımayı diledi. Çünkü içlerinden bazılarının iman edeceğini ve onlardan mümin nesiller meydana geleceğini biliyordu. Bu nedenle onların mucize talepleri yerine getirilmedi.[23]

Kuran evrendeki her şeyi Allah'ın hakikatini gösteren işaretler sayar. Yağmur, rüzgar, yeryüzü ve gökyüzünün yapısı, gece ve gündüzün değişimi ve daha bir çok doğal fenomen Allah'ın merhameti, bağışlayıcılığı, kudret ve ilminin delilidir. Allah işaretlerini dış dünyada ve insanların iç dünyalarında onlara göstereceğini söyler.[24]

Böylece Kuran'ın dilinde evren, ancak ruhunu bunlara açanların görebileceği ilahi ayetlerle dolup taşan bir okyanusa dönüşür. Kısaca, Kuran'a göre Peygamberin bu ayet ve işaretlerden başka mucizesi olmamalıdır.[25] Lakin Onun gerçek bir mucizesi vardır ki o da bizzat Kuran'ın kendisidir. Zira O, hiçbir kuvvetin benzerini yapmaya güç yetiremeyeceği bir yetkinliktedir.[26]

Surenin 101 ve 102. ayetlerinde ise Hz Musa'ya ilahi görevleriyle ilgili olarak dokuz mucize verildiği, firavunun ise bu mucizeler karşısında peygamberi büyülenmiş olmakla suçladığı anlatılır. Bu durum ilahi misyona inanmakta mucizelerin önemsizliğini gözler önüne sermektedir. Hemen arkadan gelen "Biz Kuranı hak olarak indirdik, o da hak olarak indi. Seni de ancak müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik" diyen 105. ayetin mesajı çok yerindedir. Burada ilahi misyonun ve Kuranın doğruluğuna ilişkin delilin mucizelerden beklenmemesi gerektiği, tersine söz konusu doğruluk değerinin bizzat Kuranın kendisinden kaynakladığı önemle vurgulanmaktadır.

Bütün bu anlatılanların İsra suresinde geçmesi, özellikle de Peygamberden fiziksel anlamda göğe çıkması istendiği göz önüne alınınca, ayrıca anlamlı bir tevafuk sayılabilir. Zira bazen fiziksel bir fenomen biçiminde anlaşılan Miraç hadisesi bu surenin 60. ayetinde, onun başlangıcı olan İsra ise ilk ayette anılmaktadır. Nitekim sureye de bu ad verilmiştir.

[22] "Bizi ayetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmalarıdır. Nitekim Semud kavmine açık bir mucize olmak üzere dişi bir deve vermiştik de bu yüzden zalim olmuşlardı. Oysa biz ayetleri ancak korkutmak için göndeririz". İsra, 17/59.

[23] Muhammed Ali es-Sâbûnî, **Safvetü't-Tefasir**, (Çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensar Neşriyat, İstanbul, 1992, C. III, s. 390.

[24] Fussilet, 41/53; Zariyat, 51/20-21.

[25] Fazlur Rahman, **İslam**, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara, 1981, s. 16; Muhammed Heykel, **Hazreti Muhammed Mustafa**, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), Kenan Matbaası, İstanbul, 1948, 2. Baskı, s. 49-50; Waida, a.g.e., s. 548.

[26] Bakara, 2/23-24; Yunus, 10/38; Hud, 11/13; İsra, 17/88.

Bununla beraber ifade etmek gerekir ki, Kuran'da tarihi bakımdan sabit ve Peygamberimizin mucizelerinden sayılan, gelecekten haber verildiği biçiminde yorumlanmış iki örneğe değinmek gerek. Bunlardan biri Mekke'nin fethi diğeri Bizans ordularının İran güçlerini yenmesidir.

Hicretten önce İranlılar Rumları büyük bir bozguna uğratmışlardı. Rumların ehli kitap olmaları nedeniyle yenilgi haberi Mekke'ye ulaştığında müşrikler sevinmiş, Müslümanlar ise çok üzülmüştü. Bunun üzerine inen ayetlerde Rumların birkaç yıl içinde galip gelecekleri, o gün Müslümanların da sıkıntıdan feraha çıkmış bulunacakları bildirilmiştir.[27] Gerçekten de o büyük hezimete rağmen Doğu Romalılar 624 yıllarında, Müslümanlarının Mekke'deki zulümlerden artık kurtulmuş oldukları bir sırada İran güçlerine karşı daha büyük bir zafer kazandılar.[28]

Diğer örneğe gelince. Hudeybiye anlaşması sırasında meydana gelen olaylar üzerine inen ayetlerde Mekke'nin fetih haberi önceden verilmiştir.[29] Nitekim üç yıl sonra şehir fethedildi.[30] Eğer bu yorumlar doğruysa bahsettiğimiz iki olayın doğa kanunu ihlali anlamında birer mucize olduğunu söylemek her ne kadar tek çıkar yol değilse de onların tamamen tesadüf eseri olduğunu söylemek de aynı derecede güçtür.

Kuran'daki bu durumun aksine hadislerde Hz Muhammed'e atfedilen ve alenen meydana gelmiş pek çok mucize rivayeti bulunmaktadır. Bunlarla ilgili ayrıntılara girmeye gerek görmüyorum. Fakat şu kadarı söylenebilir ki en muteber kabul edilen hadis külliyatlarında Hz Peygamber'in mucizelerine ayrılan müstakil baplar bulunmaktadır. Sözgelimi Buhari'nin **es-Sahih**'inde el-Menakib kitabının 25. babı "İslam'da Peygamberlik Alametleri" adını taşır ve Resul'ün mucize ve harikalarını anlatır. Yine Tirmizi'de el-Menakib başlıklı ve benzer içerikli bir kısım mevcuttur.[31] Bunun yanında, Kuran'da ele alınma biçimleri nedeniyle mucizelikleri

---

[27] Rum, 30/2-5.
[28] Hamidullah, a.g.e., s. 14-15.
[29] Fetih, 48/27.
[30] Daha fazla bilgi için bkz. Hamidullah, a.g.e., s. 254-266.
[31] **es-Sahih**'teki söz konusu bapta Peygamberin hutbe okurken dayandığı kütüğün ağlaması, parmaklarından suyun akması, suyun ve yiyeceğin çoğalması, dualarının kabul edilmesi, gelecekten

tartışılmış olan ayın ikiye bölünmesi,[32] İsra[33] ve Miraç[34] hadis kaynaklarında geniş yer bulmaktadır.

Ayrıca Allah dostu velilerin ilahi inayetle vuku bulan kerametlerine de Müslümanlarca genellikle inanılır. İslam kültüründe keramet ile mucize arasında peygamberlere duyulan saygının bir ifadesi olarak bir fark gözetildiği görülüyor. Bu fark meydana geliş şekliyle ilgilidir. Mucize peygamberlerden, keramet ise peygamberlere tam olarak bağlı olan velilerden zuhur eder. Ancak keramet de tıpkı mucize gibi tabiatüstü bir olay olup mahiyeti açısından mucizeden farklı değildir.[35]

Sufiler bir yandan kerametlerin peşinden koşulmaması gerektiğini, bunun Allah'a ulaşmaya engel teşkil edeceğini söylerken diğer yandan büyük sufilerin hayat hikayeleri çeşitli keramet anlatılarıyla doludur. Bir kısmı İslam literatürünün klasikleri arasında yerini almış sufi ve evliya tabakatlarında öylesine zengin ve çeşitli malzemelere o kadar çok sıklıkla rastlanır ki doğaüstü olaylar adeta hayatlarının sıradan birer parçası haline gelmiştir.

Çok kısa bir sürede uzun mesafeler kat etmek, suyun üzerinde ve havada yürümek, cansız varlıklar, hayvanlar veya ölülerle konuşmak, gıda ve giyecek gibi şeyler meydana getirmek veya olanları arttırmak, hastaları iyileştirmek ve ölüleri diriltmek. Bütün bunlar evliyanın derin iman, takva ve nefislerini inkar sayesinde mahzar olduklarına inanılan harikalardan sadece birkaçıdır.[36]

---

haber vermesi gibi fakh olaylarla ilgili 60'a yakın ayrı rivayet bulunmaktadır ki Müslim, Tirmizi, Nesai gibi diğer büyük hadis külliyatlarının değişik yerlerinde aynı veya benzer mucizeler aktarılır. Bunlar için örneğin Müslim, el-İman, 260, 261, 264 ve el-Fedail, 4, 5, 6; Tirmizi, Tefsiru Sure, 94, el-Menakib, 6; Nesai, et-Tahare, 60; İbn Mace, el-İkame, 199; Ahmed b. Hanbel, **el-Muvatta**, II, 109'a bakılabilir.

[32] Buhari, el-Menakib, 27 ve Tefsiru Sure, 54/1; Müslim, el-Münafikun, 43,46, 47; Tirmizi, Tefsiru Sure, 54/1.

[33] Buhari, Enbiya, 64; Müslim, el-İman, 262, 266; Tirmizi, Tefsiru Sure, 17.

[34] Buhari, Sala, 1 ve Enbiya, 5; Müslim, el-İman, 259, 263.

[35] Süleyman Uludağ, "Keramet", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002, C. XXV, s. 265.

[36] Mesela, bkz. eş-Şarani, **Tabakatül Kübra**, (Çev. Abdulkadir Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul, 1970; Yusuf b. İsmail en-Nebhani, **Camiu Keramatil Evliya**, (Thk. İbrahim Atve Avz), Mustafa el-Halebi Matbaası, Mısır, 1974; ez-Zebidi, **Tabakatul Havass**, Darul Yemniye, Beyrut, 1986; Mahmud Cemaleddin Hulvi, **Lemazatı Hulviye**, (Haz. Mehmet Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

A. Klasik İslam Düşüncesinde Mucize Sorunu

Hz Peygamber'in hiçbir mucize göstermediği ve Kuran'dan başka mucizesinin bulunmadığını kabul edelim. Fakat önceki peygamberlerin, bir kısmına yukarıda işaret ettiğimiz bir çok mucizesini Kuran açık bir dille anlatır. Daha da önemlisi Kuran dinamik ve her şeye gücü yeten bir Allah inancı tasvir eder.

Bütün bunlar Müslümanların sadece mucizenin imkanına değil aynı zamanda vukuuna da inanmalarına büyük bir güç vermiştir. Nitekim aradaki nüanslara rağmen Mutezile, Eşarîlik ve Maturidîlik gibi farklı kelam ekolleri mucizeyi kabul ederek bu inanca rasyonel bir temel bulmaya çalışmakta fazla gecikmemişlerdir.

İslam düşüncesinde yaratmanın nasıl olduğu hakkındaki tartışmalar ve bu soruya verilen cevaplar mucizeyle ilgili fikirlerin ayrışmasında temel rol oynamıştır. Bu bağlamda Mutezile, yaratılışı açıklayabilmek ve Allah ile evren arasındaki ilişkilere bir izah getirebilmek için evrensel bir nedensellik düşüncesine başvurur. Onlara göre yaratma bir nedenler hiyerarşisi çerçevesinde meydana gelir ve nihayetinde nedenler Nedeni olan Allah'a varır. Dolaylı olarak da olsa her şeyin özgür iradeli yaratıcısı O'dur. Ama eğer isterse eşyanın tabiatında değişiklik yapmak suretiyle her an mucize yaratabilir.[37]

Atomcu bir kelam geliştiren Eşarîlerin düşüncesine göre atom bölünmezdir. Bu nedenle sahip olduğu nitelikler onun doğasında ayrılmaz biçimde bulunan değişmez özellikler değildir. Onların belirlenmesi ancak aşkın bir ilkenin müdahalesiyle mümkün olabilir. Farklı tarzda ifade edecek olursak, duyulur alemden edinilen algılar görünüp bir süre sonra kaybolan niteliklerdir. Niteliklerin değişken olması nedeniyle onların dayandığı cevherlerin de değişken olması icap eder. Öyleyse alemdeki her şey değişken olduğuna göre sonradan meydana gelmiştir ve Allah tarafından yaratılmıştır.[38]

---

[37] Henry Corbin, **İslam Felsefesi Tarihi; Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, 2. Baskı, s. 229.
[38] T. J. de Boer, **İslam'da Felsefe Tarihi**, (Çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960, s. 43; İbn Hazm, **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahva ve'n-Nihal**, Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, 1317, C. V, s. 14; Corbin, a.g.e., s. 231.

Allah, diye devam eder Eşarîler, alemi her an yeniden yaratır. Böylece biri diğerini takip eden bir alemler serisi ortaya çıkmakta fakat her anda sadece bir alem bize görünmektedir. Bu yüzden hadiseler arasında bir bağ, bir ilişki yoktur. Tek ilişki birbirinden bağımsız olan sebeple sonucu Allah'ın arka arkaya yaratmasından ibarettir. Allah mucizevî bir iradeyle kesmediği sürece hadiseler normal seyrini takip eder. Fakat O, böyle mucizevî bir kesinti yaratmaya her zaman kadirdir.[39]

Eşarîlerden daha rasyonel ve Mutezileye yakın bir görüş benimsemiş Maturidîliğe göre ise eşyanın kendine has tabiatı ve bu tabiattan gelen farklı özellikleri mevcuttur. Şu halde Allah, her şeyi bir hikmetle ve sebeplere bağlayarak yaratmıştır. Yani doğada belli ölçüde bağlayıcı bir sebep-sonuç ilişkisi vardır. Fakat varlıkların böyle oluşu Onun koyduğu düzen sayesindedir. Eşyanın söz konusu tabiat ve özellikleri zorunlu değildir. Dolayısıyla Allah eşyaya yerleştirdiği özellikleri istediği an değiştirerek mucize yaratabilir.[40]

Farabi, İbn Sina ile onların Gazali sonrası takipçisi olan İbn Rüşd gibi büyük İslam filozoflarının konuya dair tutumları ise tamamen farklıdır. Aristocu temele dayalı felsefelerinde mucizelere ilişkin görüşlerini belirleyen iki esas nokta bulunur. Bunlardan biri alemin Tanrıdan zorunlu olarak sudur etmesi, bununla bağlantılı diğeri ise eşyanın tabiatında değişmeyen zorunlu nitelikler bulunması ve bu niteliklerin belirli tarzda hareket etmeye eşyayı kesin olarak zorlamasıdır. Tanrı, alemi, ezeli özünden kaynaklanan bir zorunlulukla ister istemez yaratır. Eşya, kendisini meydana getiren Tanrının nedensel yeterliliğinden zorunlu olarak çıkar. Filozofların bu konudaki akıl yürütmeleri onları şu neticeye vardıracaktır: Bütün sebepler bir araya gelince sonuç zorunlu olarak onları takip eder.[41]

---

[39] de Boer, a.g.e., s. 45.
[40] Karadeniz, a.g.e., s. 140.
[41] Oliver Leaman, **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, (Çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992, s. 103; Fazlur Rahman, "İbn Sina", (Çev, Osman Bilen), **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Edt. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 147.

Onların böyle bir determinizm öğretisine dayandırarak geliştirdikleri ilahi kudret anlayışını, hem insan hürriyetine hem de ilahi hür iradeye tam bir imkan tanımadığı için Ehli Sünnet yanlış bulmaktadır.[42]

Tanrının ezeliliği ve bekası tarafından güvence altına alınmış bu determinist doğa anlayışının, aynı zamanda zorunlu tabiî sürecin kesintiye uğraması anlamındaki mucizeye de hiç yer bırakmayacağı açıktır. Nitekim Gazali bu filozoflarımızın mucizeyi imkansız saydığı kanaatindedir.[43]

Fakat yine de onlar mucizeyi açıkça reddetmek istemezler. Bu yüzden nedenselliğin zorunluluğundan taviz vermeden özellikle Kuran'da zikredilen örnekleri gözeten bir mucize yorumu geliştirdiklerini görüyoruz. Onlara göre bu mucizeler peygamberlerin olağanüstü bir şekilde gelişmiş fizikî güçlerinin bir sonucudur. Bu yorumun başarılı bir izahını yapan İbn Sina peygamberlerin üç türlü mucizesi olduğunu savunur.

Birincisi gelecekteki olayların doğru şekilde bilinmesidir. Peygamberlerde olduğu gibi hayal edici güç duyular üzerinde kontrol sağlayacak denli güçlendiğinde semavî ruhlardan geleceğe dair sadır olan fikirleri almaya hazır hale gelir ve geleceğin şekli peygamberin zihnine kazınır. İkinci mucize çeşidinde hayal gücü yerine olgunluğa erişen akıldır. Peygamberlerin akıl yetisi öylesine yetkinleşmiştir ki öğretmenlerin yardımına ihtiyaç duymadan kendi kendilerine mantıkî bir biçimde düşünüp dünya ve akledilebilen her şey hakkında mucizevî bir tarzda kapsamlı bilgiler edinebilirler.[44]

Filozofların mucize anlayışlarını ayrıntılı olarak aktaran Gazali, kabul ettikleri üçüncü çeşit mucizenin nefsin cisim üzerindeki amelî gücüne bağlı olduğunu söyler. Böyle bir güç sıradan her insanda bile sınırlı bir etkiye sahiptir. Mesela lezzetli bir şeyin hayal edilmesi tükürük salgısını başlatarak ağzın sulanmasına neden

---

[42] Fazlur Rahman, **Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995, s. 87.
[43] Leaman, a.g.e., s. 109; Gazali, **Filozofların Tutarsızlığı**, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981, s. 155.
[44] Leaman, a.g.e., s. 110.

olur. Keza cinsî ilişkinin düşünülmesinin fiziksel etkileri vardır. Aynı şekilde iki duvar arasında uzatılmış bir kalas üzerinde yürümekte olan bir cambazın düşme korkusu artarsa beden bu korkunun etkisinde kalarak düşer. Halbuki kalas yerde olsa düşmez.

Bütün bunlar ruhun cisim ve maddi kuvvetler üzerindeki etkisini gösterir. Öyleyse ruhî kuvvetin beden dışındaki maddi varlıklara da etki etmesi pekala düşünülebilir. Diğer bir değişle kişinin bedeni ruhuna itaat ediyorsa ruhunun, bedeni dışındaki varlıkları da etkilemesi neden imkansız olsun.

İşte peygamberlerde ruhun amelî güçleri öylesine olgunlaşmıştır ki rüzgarların esmesine, yağmurun yağmasına veya bir topluluğu yok eden bir depremin meydana gelmesine neden olabilir. Fakat bütün bunlar hep sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelir. Dolayısıyla peygamberlerin bu gücü hiçbir zaman odunun canlı bir hayvan olmasına veya ayın parçalanmasına kadar varmaz.[45]

Burada dikkati çeken bir husus, böylesi bir yorumun nedensellik ilişkisinde varsaydıkları zorunlulukla yani tabiat anlayışlarıyla çelişmemesine rağmen söz konusu ilişkinin tabiatüstü bir alana taşınmış olmasıdır. Fakat sudur teorisi göz önüne alınınca bunun hiçbir sorun doğurmayacağı bellidir.[46]

Açıktır ki filozofların bu mucize yorumu Kuran'daki bütün mucize örneklerini açıklayamaz. Filozoflarımız bu yüzden bazen Kitap'ta dile getirilen mucizelerin sembolik anlam taşıdığını söylemişlerdir. Onlara göre örneğin ölülerin diriltilmesi bilginin diriltilerek cehaletin öldürülmesi anlamına gelir. Asanın yılan haline gelerek sihirbazların büyülerini yutması ise peygamberin elinde ortaya çıkan ilahi kanıtın inkarcıların yalan yanlış delillerini ve şüphelerini yok etmesi demektir.[47]

---

[45] Gazali, a.g.e., s. 157.
[46] İbrahim Medkur, "Farabi I", (Çev, Osman Bilen), **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Edt. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997, s. 60.
[47] Gazali, a.g.e., s. 155.

Böylece filozofların yaklaşımını, mucizeleri ya sembolizme başvurarak ya da sebep-sonuç ilişkisi içinde zorunlu olarak cereyan eden anlaşılabilir hadiselere indirgeyerek yorumlamak şeklinde özetleyebiliriz. Bu yaklaşımın modern anlamıyla doğa kanunlarının ihlaline olanak tanıdığını söylemek çok zor görünüyor.

Eşarî kelamını felsefî bir dokuyla güçlendirerek zirveye çıkaran Gazali filozofların mucize konusundaki görüşlerini reddeder ve kozal ilişkinin hiçbir şekilde zorunlu olmadığını söylemekle mucizelere kapıyı olabildiğince açar.

Ona göre nedensel ilişkide varsayılan zorunluluk tamamen alışkanlık eseridir. Sebep ve sonuç ayrı şeylerdir. Birinin ispatı diğerinin ispatını içermediği gibi berikinin inkarı ötekinin inkarını gerektirmez. Ne birinin varlığı diğerinin varlığı için zorunlu ne de birinin yokluğu ötekinin yokluğu için gereklidir. Dolayısıyla yemek yemeden tokluğun, boyun kesilmeden ölümün, boynun kesilmesine rağmen hayatın ve bunun gibi nedensellik ilişkisinin dışında kalan şeylerin varlığını düşünmekte mantıksal olarak hiçbir güçlük yoktur.[48]

Örneğin Gazali'ye göre pamuğun ateşe değdiği anda yanmaması mümkündür. Denebilir ki ateş doğası gereği yakıcıdır ve yanmanın failidir. Yanmaya elverişli bir yere düştüğünde onun yakıcılığına engel olunamaz. Dolayısıyla ateş pamukla temas ettiğinde başka doğal bir engel yoksa yanmanın gerçekleşmesi zorunludur.

Buna karşı Gazali'nin cevabı şudur: Yanmanın ateşten zorunlu olarak kaynaklandığının delili nedir? Bu konudaki tek kanıt ateşin pamuğa değdiği her defasında yanmanın meydana geldiğini gözlemlemekten ibarettir. Oysa gözlemin bize anlattığı tek şey o anda yanmanın gerçekleştiğidir. Fakat bu durum yanmanın zarurî olarak ateşten kaynaklandığını, yanmanın başka bir nedeninin bulunmadığını asla göstermez. Doğrusu ateşle yanma arasında zorunlu bir bağ yoktur. Yanmayı da ateşi de arka arkaya yaratan Allah'tır.[49]

---

[48] y.a.g.e., s. 159.
[49] y.a.g.e., s. 160.

Bu noktada ileri sürülebilecek ciddi bir itirazı Gazali'nin andığını görüyoruz: Sonuçların varlığı için sebepler gerekli değilse ve Allah'ın her şeyi hür iradesiyle yarattığı, gücünün de her şeye yettiği benimsenirse olmadık imkansızlıkların kabul edilmesi gerekmez mi? Sözgelimi saldırgan canavarların, yanan alevlerin, uçurumların veya öldürmeye niyetli silahlı düşmanların önümüzde durduğunu fakat Allah'ın onları görmemizi yaratmadığı için onları göremediğimizi hepimiz pekala düşünebiliriz. Veya evde bırakılan bir çocuğun döndüğümüzde bir köpeğe, kitabın bir ata, testinin bir elma ağacına dönüşmeyeceğinden nasıl emin olabiliriz?[50]

İbn Rüşd'ün benzer bir itirazı daha çarpıcı ve açık bir dille Gazali'ye yönelttiğine tanık oluyoruz: Akıl, varlıkların nedenleriyle kavranmasından başka bir şey değildir. Nedenleri reddeden aklı reddetmiş ve bilgiyi geçersiz kılmış demektir.[51] Diğer bir deyişle, nedensel ilişkinin reddedilmesiyle bilim yapma imkanı ortadan kaldırılmış olmaz mı?

Gazali'nin farazî itirazıyla İbn Rüşd'ün itirazı arasındaki ilişki açıktır. İkisinin de temelinde aynı kaygı vardır: Kozal ilişki zorunlu değilse tabiî bilginin kaynağı olan apaçık algısal tecrübelerimize nasıl güvenebiliriz?

Gazali'ye göre sebep-sonuç ilişkisine, modern ifadeyle doğa kanunlarına aykırı her şey muhal olmamak kaydıyla evet mümkündür. Olabilir de olmayabilir de. Alışkanlığın sürekliliği ve ardı ardına geliş, zihnimizin sebeple sonuç arasındaki ilişkiyi zorunlu sanmasına zemin hazırlamaktadır. Fakat bu imkana rağmen Allah, bizim için, o mümkinâtı yapmayacağını bildiren bir bilgi yaratmıştır. Tecrübeyle edindiğimiz bilgilerin güvencesi Allah'ın bizi yanıltmayacağı gerçeğidir.[52]

İbn Rüşd'ün burada değinmeye gerek duymadığımız başka eleştirileri de olmuştur.[53] Buna rağmen Gazali'nin mucize hakkında söyledikleri İslam dünyasında

---

[50] y.a.g.e., s. 162.
[51] İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986, s. 291.
[52] Gazali, a.g.e., s. 163.
[53] Bu konuda daha fazla bilgi için bkz. Gazali, a.g.e., s. 155-168; İbn Rüşd, a.g.e., s. 285-303; Leaman, a.g.e., s. 101-118.

asırlar boyu genel kabul görmüştür. Ayrıca, Hume'dan yaklaşık 650 yıl önce nedensel ilişkinin zorunlu olmadığını ifade etmesi kayda değer bir noktadır.[54]

Başta İslam ve Hıristiyanlık olmak üzere gelişmiş dinlerde mucizenin, aşkın ve şahsî olan Tanrı tarafından doğanın olağan seyrine aykırı biçimde meydana getirilen bir olay sayılması şeklindeki anlayışın iyice belirginleştiği görülüyor. Günümüz din felsefesi tartışmalarında mucizenin esas alınan anlamı da budur. Şimdi bu tartışmalara geçelim.

Çalışmamızın birinci bölümünde mucize kavramı analitik olarak incelenmiş, ikinci bölümde günümüzdeki farklı mucize anlayışları üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde esas olarak doğa kanunlarının ihlaliyle ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Son bölümde ise Tanrının mucizevî eylemlerinin nasıl bilinebileceği ve Tanrıya böyle eylemler atfetmenin getirdiği bazı ahlakî zorluklar ele alınmıştır.

---

[54] Gazali 1058-1111; Hume ise 1711-1776 yılları arasında yaşamıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
MUCİZE KAVRAMI

1.1. Mucizenin Tanımı

Dilimize Arapça'dan geçmiş olan mucize kelimesi, "a-c-z" (ع-ج-ز) kökünden türeyen if'al kalıbının ism-i faili olup sözlük anlamı bakımından insanın aynısını yapmaktan aciz kaldığı harikulade olay anlamına gelmektedir. Kelimenin sonundaki "te" müenneslik işareti değil mübalağa içindir.[1] İbn Manzur mucizelerin bu sözlük anlamına ayrıca peygamberlerin elinde ortaya çıkmalarını da ilave eder.[2]

Mucizenin İngilizce'deki karşılığı olan "miracle" kelimesinin kökeni Latince "miraculum" sözcüğüdür ve benzer şekilde harika, olağandışı, hayranlık uyandıran olay anlamına gelmektedir.[3] Diğer batı dillerinde de aynı anlamları ifade etmek üzere fonetik olarak çok yakın kelimeler kullanılmaktadır. Sözgelimi Fransızca'da yine miracle, Almanca'da mirakel, İtalyanca'da miracolo, İspanyolca'da ise milagro mucize anlamına gelmektedir.[4]

Günlük hayatta mucize kelimesi çeşitli olaylara işaret etmek için kullanılır. Örneğin kimileri bir sınavdaki sürpriz başarıdan tutun da bulunmasından ümit kesilmiş kayıp bir eşyanın ansızın ortaya çıkmasına kadar beklenmedik bir çok olayı tasvir etmek için bu sözcüğe başvurur.

Diğer bazıları kelimeyi daha dar bir anlamda kullanır ve ölümcül bir hastalığa yakalanmış birinin tamamen iyileşmesi veya kilometrelerce yükseklikteki uçaktan düşen bir yolcunun ölümden kurtulması örneklerinde olduğu gibi sadece bildiğimiz doğa kanunlarıyla açıkça çelişen olağanüstü olayları kasteder.

---

[1] Firuzabadi, **el-Kamusu'l-Muhit**, Daru'l-Cil, Mısır, 1952, C. II, s. 188.
[2] İbn Manzur, **Lisanü'l-Arab**, Daru Sadır, Beyrut, 1955, C.VII s. 237.
[3] Waida, a.g.e., s. 542.
[4] Online dictionary software by Babylon, Erişim: 04.08.2003, http://info.babylon.com/cgi-bin/info.cgi?n=10&layout=df_new.html&word=miracle&lang=&ot=2&cat=0&sort=.

Bunun yanında mucizenin dini bir anlam da taşıdığı genellikle kabul edilir. İnsanların büyük bir kısmı için bir olayın mucize olduğunu söylemek yalnızca onun bir şekilde olağanüstü olduğunu değil aynı zamanda bir tür ilahi faaliyetin sonucu olduğunu da ifade etmek demektir.[5]

Söz konusu anlam çeşitliliği terime getirilen tanımlarda da kendini göstermektedir. Örneğin John Leslie Mackie'ye göre mucize terimi iki farklı şekilde anlaşılabilir. Birisi, doğaüstü bir varlığın bilinçli müdahalesiyle doğa kanunlarının ihlal edilmesidir. Daha geniş olan ikinci anlama göre ise mucize, doğal evren üzerinde hakim olan her çeşit doğaüstü eylemdir. Bu ikinci anlama göre doğa kanunlarının bizzat kendisi veya maddi bir dünyanın varlığı süre giden bir mucize olarak algılanabilir.[6]

Fazlur Rahman da tabiattaki mükemmel düzeni ve bu düzenin devamını en büyük bir mucize sayar.[7] Benzer şekilde Seyyid Hüseyin Nasr bizzat varoluşu, bir dış dünyanın varlığını gerçek mucize kabul eder.[8] Doğrusu bu sıralananların Allah'ın varlığına dair birer delil sayılmaları olağandır fakat bunların ileride üzerinde duracağımız anlamda mucize kabul edilmeleri zor görünüyor. Aksi halde varlık alemindeki her olguya mucize gözüyle bakmak gerekir ki o zaman mucize diye ayrı bir kategoriden bahsetmenin anlamı kalmaz.

Hume'un mucizeyi tabiat kanunlarının bir bozulması olarak tanımladığını görüyoruz. Ona göre mucize tam olarak Tanrının özel bir iradesiyle veya görülemeyen bazı etkenlerin araya girmesiyle bir doğa kanununun ihlali biçiminde tanımlanabilir.[9]

---

[5] David Basinger and Randall Basinger, **Philosophy and Miracle The Contemporary Debate**, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1986, s. 3.
[6] John Leslie Mackie, **The Miracle of Theism**, Clarendon Press, Oxford, 1982, s. 12.
[7] Rahman, 2000, s. 117.
[8] Seyyid Hüseyin Nasr, **İnsan ve Tabiat**, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982, s. 31.
[9] David Hume, **İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, (Çev. Selmin Evrim), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974, s. 174; David Hume, "Of Miracles", **Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**, (Edt. John Hick), Printice-Hall Inc., Englewood, 1970, 2nd Edition, s. 116.

Taylor'a göre mucize o kadar beklenmedik bir olaydır ki lehindeki tanıklığın yanlış olduğunu düşünmek, onun gerçekten vuku bulduğunu düşünmekten daha kolaydır.[10]

Clive Staples Lewis mucize kelimesini doğaüstü bir gücün doğaya müdahalesi anlamında kullandığını söylüyor. Buna göre doğanın dışında doğaüstü diye adlandırılabilecek bir şey olmadıkça mucize de olamaz.[11] İslam düşünürü Bakıllani'ye göre ise mucize, yalnızca Allah'ın kudretinde olan ve melek, cin veya insan gibi yaratıkların güç yetiremediği bir fiildir.[12]

Mucizenin nasıl anlaşılması gerektiği ile ilgili bu farklılıklar büyük oranda tanımındaki temel unsurların dar veya geniş anlamda kullanılmasından kaynaklanmaktadır. Bu ortak unsurlar mucizenin bir şekilde olağanüstü sayılması, bir tür doğaüstü gücün etkisini belli ölçüde taşıması ve dini bir anlamı haiz olmasıdır. Swinburne bu hususları göz önünde bulundurarak değişik mucize anlayışlarını mümkün olduğunca kapsayacak şöyle bir tanım yapmaktadır:

"Mucize olağandışı türden olan, bir tanrı tarafından meydana getirilen ve dini anlamı olan bir olaydır".[13] Bu tanımla nelerin kastedildiğini veya kastedilebileceğini ve tanımı meydana getiren öğelerin dar ya da geniş anlamda kullanılmalarına göre ne gibi felsefî problemlerin ortaya çıktığını görmek için söz konusu unsurların analiz edilmesi gerekmektedir.

1.2. Tanıma Ait Unsurların Analizi

Mucize hakkındaki tartışmaları bu denli karmaşık yapan şey terimi oluşturan temel unsurların anlamındaki esnekliktir.[14] Bunlar yukarıda da belirtildiği üzere

---

[10] Taylor, a.g.e., s. 30.
[11] Clive Staples Lewis, **Miracles: A Preliminary Study**, Fount Paperbacks, London, 1974, s. 9.
[12] Ebu Bekir Muhammed Bakıllani, **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, (Çev. Adil Bebek), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998, s. 47.
[13] Richard Swinburne, **The Concept of Miracle**, Macmillan, London, 1970, s. 1.
[14] John King-Farlow, "Miracles: Nowell- Smith's Analyisis and Tillich's Phenomenology", **International Philosophical Quarterly**, 2 (1962), s. 265.

mucizenin olağanüstülüğü, tanrısal eylem sonucu olması ve dini anlamıdır. Şimdi bu unsurları sırayla inceleyelim.

1.2.1. Mucizenin Olağanüstülüğü

Richard Swinburne'nün de belirttiği gibi neyin olağandışı veya olağanüstü sayılacağı öncelikle olağandan ne anlaşıldığına bağlıdır.[15] Üzerinde duracağımız **ilk ihtimal** olağanüstü hadisenin doğal olmadığı, doğanın her zamanki işleyişine aykırı tarzda vuku bulduğu ve bilimsel açıdan açıklanamayacağı varsayımıdır.

Çoğu Ortaçağ filozofuna Aristo'dan miras kalan düşünceye göre her nesne bir türe aittir ve her türün fertleri onlara has bir tabiata sahiptir. Bir nesnenin doğal olarak nasıl davranacağını onun tabiatı belirler.

Buna göre bir bitkinin beslenmesi, büyümesi ve sonunda çürümesi onun tabiatından gelen doğal davranışlarıdır. Buna karşın bazı nesneler vardır ki yine kendi tabiatları gereği başka varlıkların doğal olarak yapmayacakları eylemleri onlara yaptırabilirler. Bir bitki tabiatı icabı bir yerden başka bir yere hareket edemez fakat bir insanın onu taşıması mümkündür. Zira insanın tabiatı bu tür eylemlerde bulunmasını onun için doğal ve olağan kılmaktadır. Öyleyse tabiatta olağan biçimde meydana gelen olaylar ya ilgili nesnenin doğal davranışları ya da diğer varlıkların başka nesnelere yaptırmaya güç yetirebildikleri eylemlerden ibarettir.

Bu Aristocu bakış açısını esas aldığı için Aquinas'a göre mucize, herhangi bir yaratılmış varlığın doğal gücünün ötesinde olan bir olaydır. Buna göre sadece Tanrı mucizeler yaratabilir. Daha esnek bir yaklaşım benimseyen bazı Hıristiyan düşünürler ise mucizeyi yalnızca görülür ve maddi tabiatın gücünü aşan olay şeklinde anlamışlardır. Bu, melek gibi ruhanî varlıkların da mucize meydana getirebilecekleri sonucunu doğurmaktadır.[16]

---

[15] Swinburne, a.g.e., s. 1.
[16] y.a.g.e., s. 2.

Fakat nesnelerin doğal davranışlarını onların tabiatının belirlediğini farz etmek artık geçmişe ait bir düşünce tarzıdır. Modern bilimin ortaya çıkmaya başladığı 17. yüzyıldan bu yana eşyanın davranışlarının artık doğa kanunlarınca idare edildiğini düşünmekteyiz. Doğa kanunları bize hangi olaydan sonra neyin meydana gelmesi gerektiğini veya, başka bir doğa kanunu anlayışına göre, neyin yüksek ihtimalle meydana geleceğini bildirir.

Diğer bir ifadeyle doğa kanunları iki türlü anlaşılabilir: Evrensel ve istatistiksel doğa kanunları. Evrensel doğa kanunları, "falan ve falan olaylar her zaman şunu ve şunu yapar" formuna sahiptir ve neyin zorunlu olarak vuku bulması gerektiğini ifade ederler. Bu anlayışa göre evrenin bir önceki durumundan sonra müteakip durumunun ne olacağını doğa kanunları kesin olarak belirler. Buna karşılık istatistiksel doğa kanunları, "falan ve falan olayların % x'i şunu ve şunu yapar" kalıbındadır ve belirli bir durumda neyin büyük olasılıkla meydana gelmesi gerektiğini dile getirirler.[17]

Özellikle 18. yüzyıldan 20. yüzyılın başlarına kadar bilim dünyasında hakim olan görüş doğa kanunlarının evrensel olduklarıdır. Fakat Kuantum Teorisinin geliştirilmesinden bu yana pek çok bilim adamı temel doğa kanunlarının artık istatistiksel olduğunu benimsemektedir.[18]

Heisenberg'ün belirlenimsizlik prensibi (uncertainty principle) ve Schrodinger'ın dalga teorisi ile genişlettikleri Kuantum Teorisi, temelde molekül ve atom ile foton, elektron, mezon gibi atomik parçacıkların davranışlarını inceler ve genel rölativite teorisiyle birlikte günümüz modern fiziğinin kuramsal temellerini oluşturur. Genellikle teori, fiziğin istatistiksel doğasının ve indeterminizmin dayanağı sayılmaktadır.[19]

---

[17] Aynı yer.
[18] y.a.g.e., s. 3.
[19] Daha fazla bilgi için bkz. Ernest Nagel, **The Structure of Science**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1979, s. 293-305.

Kuantum teorisinin öngörülerinden biri şudur. Potansiyel bir engelle karşılaşan fotonların belirli bir kısmı bunu geçerken geri kalanı yansır. Bu gerçekten hareketle belli tek bir fotonun ancak engeli aşacağı olasılığından bahsedilebilir. Yani her hangi bir olayda ilgili nesneleri meydana getiren atomik partiküllerin hangi oranlarda nasıl davranacaklarını bir olasılık olarak tahmin edebiliriz. Fakat hangi parçacığın hangi davranışı seçeceğini bilemeyiz. Bu durum aynen yazı tura atmaya benzemektedir. Sözgelimi bir milyon atıştan yaklaşık yarısının yazı diğerlerinin tura olacağı söylenebilir. Fakat diyelim ki 317209. atışta ne olacağı bilinemez.[20]

Dünyadaki eylem ve olayları doğa kanunlarının kontrol ettiğini esas aldığımızda mucizevî bir hadisenin olağanüstü türden olması, bu doğa kanunlarına karşı olması veya onları ihlal etmesi anlamına gelecektir. Eğer doğa kanunlarının istatistiksel oldukları benimsenmişse olay, kanunların vukuunu son derece uzak bir ihtimal saydıkları türden olacaktır. Fakat doğa kanunlarının evrensel oldukları kabul ediliyorsa o zaman mucize, kanunların meydana gelmeyeceğini varsaydıkları bir olay olacaktır. Swinburne'ün de aralarında bulunduğu bir çok günümüz filozofuna göre mucize ikinci gruba girmektedir.[21]

Hume'dan bu yana felsefe çevrelerinde mucizenin doğa kanunu ihlali (violation) sayılması oldukça yaygın bir kabuldür. Mucize konusunda en çok tartışmayı da bu ihlal kavramı yarattığı için[22] filozofların bununla neyi kastettiği üzerinde durmak gerekir.

En azından 18. yüzyıldan beri doğa kanunları bize, belli şartlar altında neyin meydana geleceğini veya gelmeyeceğini anlatan, sağlam ispatlara dayalı betimsel (descriptive) genellemeler biçiminde anlaşılmıştır. Buna göre söz konusu kanunlar, örneğin gerçekten ölen birinin tekrar dirilmeyeceğini, bir insanın parmaklarından su akmayacağını söyler. Fakat birinin öldükten sonra gerçekten dirildiğini ya da bir kişinin parmaklarından hakikaten su akıttığını varsayalım. Bu durumda ispatlanmış doğa kanunlarının meydana gelmeyeceğini açıkça bildirdikleri bir olayın cereyan

---

[20] Swinburne a.g.e., s. 3; Nagel, a.g.e., s. 291 ve 326.
[21] Swinburne a.g.e., s. 3.
[22] Basinger, a.g.e., s. 23.

ettiğini kabul etmek zorunda kalacağız. Çoğu filozof ve teologun doğa kanunlarının ihlalinden bahsederken kastettikleri işte bu tarz olaylardır.[23] Çalışmamızın bundan sonraki kısmında doğa kanunlarının ihlali kavramı bu anlamda kullanılacaktır.

Bazı filozoflar doğa kanunlarının ihlal edilemeyeceğini, bunun çelişik bir ifade olduğunu dolayısıyla bu anlamdaki bir mucizenin imkansızlığını dile getirmektedirler. Buradaki imkansızlığın kavramsal bir zorunluluktan ileri geldiği savunulmaktadır. Bilinen doğa kanunlarına aykırı bir olayın vuku bulduğu ispat edilirse, bunlara göre, artık ilgili doğa kanunu geçerliliğini yitirir. O zaman yeni durumu açıklayan yeni bir doğa kanununun geliştirilmesi zorunlu hale gelir. Kısaca, hem doğa kanununu hem de onu ihlal eden bir istisna olayı aynı anda düşünemeyiz.[24]

Diğer bazı filozoflara göre yukarıda ifade edilen imkansızlık ancak bilinen doğa kanunlarına aykırı şekilde meydana gelen olayın tekrar edilebilir nitelikte olması halinde söz konusu olabilir. Eğer iyi ispatlanmış doğa kanunlarına aykırı olarak vuku bulan olay tekrar edilemeyen bir olaysa ilgili doğa kanunlarının ihlal edildiğini düşünebiliriz.[25]

David Basinger, öyle bir sonuca ulaşmakta çok daha temkinlidir. Ona göre bilimsel olarak açıklanamayan her olay bir doğa kanunu ihlali değildir. Fakat neticede ihlalin imkanı kabul edilse bile bu manadaki mucizenin de mümkün olduğu, tanımından kaynaklanan nedenlerden dolayı, söylenemez.[26]

Burada kısaca değinmekle yetindiğimiz doğa kanunlarının ihlal edilmesi tartışmalarına 3. bölümde ayrıntılı olarak tekrar döneceğiz.

İkinci ihtimale gelince, filozofların tamamı mucizenin olağanüstülüğünü sadece bilimsel açıdan açıklanamazlık veya doğa kanunun ihlali biçiminde anlamış değillerdir. Mesela R. F. Holland'a göre doğa kanunlarının ihlali tarzındaki bir

[23] Basinger, a.g.e., s. 8.
[24] y.a.g.e., s. 9.
[25] Swinburne a.g.e., s. 28.
[26] Basinger, a.g.e., s. 14.

mucize kavramı, çok sınırlayıcı olması nedeniyle yetersiz bir tanımlamadır. Çünkü bir olayın mucize sayılması için mutlaka bir doğa kanununu ihlal etmesi gerekmez.[27]

Holland mucizelerin doğa kanunlarıyla tam bir uygunluk içinde bulunmalarına karşın yeteri kadar olağanüstü sayılabileceklerini savunur. Onun düşüncesine göre mucizevî olaylar olağanüstü çakışmalardan (extraordinary coincidence) ibarettir.

Swinburne, çakışmacı mucize anlayışının savunulabilir ve felsefî açıdan ciddi problemler doğurmayacak bir alternatif olduğu kanaatindedir. Ona göre determinizmi yani evrensel doğa kanunlarının bütün olayları idare ettiğini ve istisnalara yer bırakmadığını kabul etsek bile durum değişmez.[28]

Zira doğa kanunları şartlı önermelerdir. Ortaya çıkan herhangi bir sonuç kanunlara olduğu kadar bir önceki şartlara da bağlıdır. Determinizme göre dünyanın bugünkü hali dünkü halinin, o da bir önceki şartların sonucudur ve hakeza. Eğer dünyanın bir ilk hali söz konusuysa bir sonraki ve dolayısıyla şimdiki durumu o ilk halinin bir ürünüdür.

Buna göre tarihin herhangi bir döneminde belli türdeki bir takım olayların çok yaygın, diğer bazılarının ise aksine çok nadir olması evrenin geçmişteki halinin bir sonucudur. Kanunlar ise hangi olayları ne gibi sonuçların takip edeceğini belirlemektedir. Bazı olayların aynı zaman ve mekanda meydana gelmesi yani çakışması en baştaki doğal şartların bir neticesidir. Söz konusu çakışmaların bir kısmı sıradan bazıları da olağandışı olabilir. Bu durum evrensel geçerlilikte olduğu düşünülen doğa kanunları anlayışına aykırı değildir.[29]

Başta Holland gibi bazı düşünürler tarafından savunulan bu tarz bir mucize anlayışı hakkındaki ayrıntılı açıklamalara 2. bölümde yer verilecektir.

---

[27] R., F., Holland, "The Miraculous", **American Philosophical Quarterly**, 2 (1965), s. 43.
[28] Swinburne, a.g.e., s. 10.
[29] y.a.g.e., s. 4.

1.2.2. Tanrısal Bir Eylem Sonucu Olması

Mucizenin tanımındaki ikinci temel unsur onun bir tür tanrısal eylem sonucu ortaya çıkmasıydı. Tanrı kavramına çok farklı anlamlar yüklendiğini ve onun büyük tartışmalara konu olduğunu göz önünde bulundurunca, mucizenin buna bağlı değişik yorumlarının bulunabileceği kolayca anlaşılır.

Bazıları için tanrı evrendeki aşk ruhunun eşanlamlısıdır. Diğer bazıları için ise o her şeydir. Fakat söz konusu mucize olunca bu kavramı daha sınırlı bir anlamda kullanmak uygun olur. Zaten genellikle kabul edildiği üzere tanrı iyilik sahibi, maddi bir vücudu olmayan ve ibadet edilen bir varlıktır.[30]

Swinburne, mucizeden bahsederken kastettiği tanrının ayrıca rasyonel yani düşünen, tercih eden, karar veren, ahlakî veya gayri ahlakî eylemde bulunabilen bir varlık olduğu üzerinde duruyor. Ona göre daha da dar bir anlamla mucize, herhangi bir tanrı tarafından değil Tanrı tarafından meydana getirilen bir olaydır. Burada Tanrı ile kastedilen, yukarıda sayılan özelliklere ek olarak aynen Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi gelişmiş dinlerde benzer şekilde tasavvur edildiği üzere mutlak kudret, mutlak ilim ve mutlak hayır sahibi, her şeyin yaratıcısı yüce bir varlıktır.[31]

Nitekim mucize konusunu tartışan günümüz filozofların çoğu Tanrı kavramını bu sınırlı anlamda kullanmakta ve konuyla ilgili güncel tartışmalarda bu anlam esas alınmaktadır.[32] Dolayısıyla çalışmamızda mucizenin tanrısal bir eylem sonucu olduğu dile getirilirken başvurulan Tanrı kavramı bu manada olacaktır.

Atlanmaması gereken bir husus şudur ki biraz esnek bir yorumla Tanrı dışında bazı rasyonel varlıkların örneğin melek hatta insanların da mucizeler meydana getirebildiği kabul edilmektedir. Bu halde iki olasılık gündeme gelir: Yaratılmışlar mucizelerin moral nedenidir yani Tanrıya dua ettikleri için mucizeler

[30] Basinger, a.g.e.. s. 4.
[31] Swinburne, a.g.e., s. 6.
[32] Basinger, a.g.e., s. 4.

meydana gelmiştir. Veya onlar mucizelerin fizikî nedenidir.[33] Ama bu durumda bile genellikle Tanrının, mucizelerini bunların aracılığıyla meydana getirdiği düşünülür.[34]

Mucizenin Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu olması ve bunun doğurduğu felsefî sorunları ileride daha kapsamlı olarak inceleyeceğiz. Fakat şimdi bir iki hususun üzerinde durmakta yarar var. Sözgelimi mucizeleri Tanrının meydana getirdiğini söylemek bu bağlamda tam olarak ne anlama gelmektedir? Hıristiyan teistlerin büyük çoğunluğu evreni yaratması, kozal ilişkinin dayandığı doğal düzeni kurması ve bu düzeni devam ettirmesi anlamında doğadaki her olgunun Tanrının bir eylemi olduğuna zaten inanmaktadırlar.[35]

Bu inanç İslam teizminde daha da çarpıcıdır. En basit ve küçük bir olgudan en büyük astronomik olaya varıncaya kadar evrendeki her şeyi yaratan Allah'tır.[36] Her şeyi yaratmış olmak eşyayı yaratıp kendi halinde bırakmak demek de değildir. Zira Onun yaratması durmaksızın devam eder.[37] O halde mucize denilen olayların Tanrı eylemi olmasının anlamı ve mucizevî olmayan olaylardan farkı nedir?

Bu noktada Basinger'ın değindiği gibi başta Hıristiyan çevrelerde olmak üzere teistlerin yaptığı bir ayırım önem taşımaktadır. Onlara göre sıradan olaylar sebep-sonuç ilişkisi içerisinde meydana gelen Tanrının dolaylı eylemleridir. Bunların yanında, örneğin duaların kabulü gibi, Onun doğrudan müdahalesi olmasa vuku bulmayacak ikinci bir olay grubunun varlığı kabul edilir. İşte mucizeler Tanrının bu doğrudan veya özel eylemleri sınıfına girer. Tanrı burada olayı doğuran kozal sebeplerden biri ve en önemlisidir.[38]

Doğaüstü veya doğrudan ilahi nedensellik adı verilen bu yaklaşım elbette bir çok eleştirilere maruz kalmıştır. Bir olayın kozal açıklamasının söz konusu olayın

---

[33] Swinburne, a.g.e., s. 7.
[34] Basinger, a.g.e., s. 4.
[35] y.a.g.e., s. 5.
[36] Enam, 6/101 ve Rad, 13/16. Kuran'da Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğunu dile getiren daha pek çok ayet bulunmaktadır. Bu nedenle "her şey" ifadesi üzerindeki ısrar bu deyimin mecazî bir anlamda kullanılmadığı düşüncesini güçlendirmektedir. Öyle ki, Saffat 37/96. ayette insan eylemlerinin dahi bunun dışında olmadığı vurgulanmıştır.
[37] Rahman, 55/29.
[38] Basinger, a.g.e., s. 5.

meydana gelmesi için zorunlu bir takım emprik şartları sıraladığı düşünülünce, bazı filozoflara göre ancak bilimsel açıklama eksiksiz bir kozal açıklama olabilir. Oysa Tanrının doğrudan eyleminin sonucu olarak tanımlanan olayın zorunlu şartlarından en azından biri yani ilahi müdahale faktörü emprik değildir. Öyleyse ilahi nedensellik açıklaması bilimsel dolayısıyla doğru bir açıklama tarzı olamaz.[39]

Lakin geçerli bütün kozal açıklamaların bilimsel olması gerektiği fikri, gözlemlenebilir bütün olayların sadece emprik şartların sonucu olduğu varsayımına dayanmaktadır. Oysa bu varsayımın bir kesinliği yoktur. Zira Tanrının olmadığı veya eğer varsa, dünyevi işlere müdahale edemeyeceği ispatlanmış değildir. Öyleyse ilahi nedensellik mantıklı bir ihtimal olarak vardır.[40]

Bu mantıksal olasılığa rağmen ciddi bir problem böyle anlaşılan mucizelerin Tanrının doğrudan eyleminin sonucu olduğunun nasıl bilineceğidir. Ayrıca doğaüstü nedenselliğe baş vurularak yapılan açıklamalar emprik testlerle doğrulanamadığı için bilimsel açıklamalar kadar tahmin imkanı sunamazlar ve o derecede pratik değildir. Ama bütün bunlar yine de doğrudan ilahi nedenselliğin mantıken mümkün olduğu gerçeğini değiştirmez.[41]

1.2.3. Dini Bir Anlam Taşıması

Mucizelerin dini bir anlama sahip olmaları gerektiği genellikle kabul edilen bir düşüncedir. Swinburne'e göre örneğin Tanrının herhangi nihaî derin bir amaç gütmeden rasgele bir eylemde bulunması, farzı muhal bir çocuğun oyuncak kulesini sırf garez için yıkması elbette mucize olmaz. Bir olayın mucize sayılması diğer şartların yanında ilahi amaca katkıda bulunması, başka bir ifadeyle dini bir anlam (religious significance) taşıması halinde ancak mümkündür.[42]

---

[39] Patrick Nowell-Smith, "Miracles", **New Essays in Philosophical Theology**, (Edt: Antony Flew, Alasdair MacIntyre), The Macmillan Company, 3rd Printing, New York, 1970, s. 246
[40] Basinger, a.g.e., s. 6.
[41] y.a.g.e., s. 7.
[42] Swimburne, a.g.e., s. 8.

Öyleyse bu özelliğe sahip olmayan hadiseleri olağanüstü olsalar bile mucize saymamak gerekir. Hıristiyan inancındaki genel kanıya göre dini anlamdan yoksun olağanüstü vakıalar daha ziyade şeytan işi sihir, büyü veya psişik olgular şeklinde kabul görmektedir.[43] Klasik kelamcılarda da benzer şekilde şeytanların bir takım harikulade eylemlerde bulunabileceği anlayışı mevcuttur.[44]

Esasında mucizelerin bahsettiğimiz bu sonuncu özelliği, onların Tanrı eylemi olmasıyla yakından ilişkilidir. Teizmin genel kabulüne göre Tanrı, mutlak hayır sahibi ve yaratması her zaman hikmetli olduğundan mesela açlıktan ölmek, zulüm, işkence, katliam vb hadiseler Onun doğrudan eylemlerinden ziyade hür irade sahibi kılındığımız bir dünyanın kaçınılmaz yan etkileri veya şerir ruhanî güçlerin ürünleri sayılmalıdır.[45] Öyleyse Tanrının doğrudan müdahalesi sonucu meydana gelen olaylar diye benimsenen mucizelerin ayrıca dini anlam taşımaları gerektiğinden bahsetmek yersiz gibi görünüyor. Zira Tanrının her eylemi doğası gereği dini açıdan anlamlıdır.

Fakat burada şöyle bir sorun ortaya çıkmaktadır. Mucize olmaya aday olağanüstü bir olayı ele alalım. Yine teist inanca göre söz konusu olayın hikmetli yani dini anlamı haiz olup olmadığını, bize hikmetsiz hatta zararlı görünen bir durumun gerçekte öyle olup olmadığını dolayısıyla Tanrının doğrudan müdahalesi sonucu mu meydana geldiğini kesin olarak bilmemize imkan yoktur. Şeytanların da bize yararlı gibi görünen faaliyetlerde bulunabileceğini göz önüne alınca sırf hayırlı ve hikmetli görünüyor diye bir hadiseyi Tanrının doğrudan müdahalesi addetmek haklı bir fikir değildir.[46]

Diğer bir deyişle Swinburne'ün dini anlam taşımayı mucizeliğin üçüncü bir gereği sayması bir çok durumda haklı olabilir. Lakin öyle olaylar vardır ki onların dini anlam ve amacını bilmeye imkan yoktur. Bu durumda ilgili dini anlam, olayın Tanrı tarafından meydana getirildiğini kabul ettiğimiz için farz edilebilmektedir. Bu yüzden Basinger dini anlamı ayrı bir ölçüt görmemek gerektiğini söyler.[47]

---

[43] y.a.g.e., s. 9.
[44] Bakıllani, a.g.e., s. 125-129.
[45] Basinger, a.g.e., s. 21.
[46] y.a.g.e., s. 22.
[47] y.a.g.e., s. 23.

Geniş açıdan bakıldığında iyi olan ve dünyanın nihaî akıbetine katkı sağlayan her olay dini bir anlam taşır. Buna göre bir hastanın iyileşmesi, bir tehlike veya zararın bertaraf edilmesi dini bakımdan değerlidir. Zira dini bakış açısına nazaran hayatın nihaî amacı iyiliğin hakim olmasıdır. Buna göre mucizeler bu tarz olaylardır.

Dar manada ise dini anlam belirli bir inancın doğruluğuna hizmet etmeye kadar indirgenebilir. Bu durumda mucizenin dini bir anlam taşıması, bu görüşü benimseyenlerce, mucizenin kendi inançlarını ispat etmesi demektir.[48]

Mucizenin dini bir anlam içerdiği, yapılan vurgular farklı olmakla beraber, neredeyse herkesin uzlaştığı bir husustur. Günümüzde başta Paul Tillich olmak üzere bazı teologlar ihlal anlamındaki bir olağanüstülüğü şiddetle reddederek en önemli noktanın dini anlam olduğu üzerinde ısrar etmektedirler. Onlara göre muazzam dini anlamı haiz olan bir olay böyle olmakla mucize olur. Bu konuya ve Tillich'in görüşlerine 2. bölümde döneceğimiz için dini anlam bahsini şimdilik noktalıyoruz.

Şu ana kadar ki değerlendirmelerden çıkan sonuca göre günümüzde felsefî analize konu olacak temelde iki mucize anlayışı söz konusudur: (1) Tanrının doğrudan eylemi sonucu meydana gelmiş ve doğa kanununu ihlal ettiği ileri sürülen olay. (2) Doğal olarak açıklanabilen fakat yine de korku ve hayret uyandıran, Tanrının doğrudan meydana getirdiği olay.[49]

İkinci anlayıştaki bir ayrışma dikkatimizi çekmiş olmalıdır. Zira hatırlanacağı üzere mucizeye doğal açıklaması yapılabilen olay gözüyle bakan iki farklı anlayışa değinmiştik. Birinde olağandışı çakışma diğerinde ise çarpıcı dini anlam ön plandaydı. Böylece üzerinde duracağımız üç çağdaş mucize anlayışı belirlemiş bulunuyoruz: İhlalci, çakışmacı ve dini anlamı esas alan mucize anlayışları. Şimdi bu üç anlayışı daha yakından inceleyelim.

---

[48] Swinburne, a.g.e., s. 8.
[49] Basinger, a.g.e., s. 23.

İKİNCİ BÖLÜM
GÜNÜMÜZ MUCİZE ANLAYIŞLARI

Bu bölümde amaç bir mucize tasnifi ortaya koymak değildir. Böyle bir niyet güdülecek olursa belki de mucizeleri insanlar üzerindeki etkileri, şahitlerin nitelik ve nicelikleri, kimin elinde ortaya çıktıkları, ne tür bir doğaüstü güce atfedildikleri, doğa kanununu hangi anlamda ihlal ettikleri veya ihlal edip etmedikleri, temelde neye hizmet ettikleri, nasıl bir çevrede meydana geldikleri gibi oldukça farklı kriterlere göre sınıflandırmak mümkün olabilir.

Fakat buradaki amaç daha geniş bir çerçeveden konuya yaklaşıldığında "mucize nedir" sorusuna verilen cevaplarda ortaya çıkan ve bir önceki bölümde kısaca işaret ettiğimiz üç günümüz mucize anlayışını ana hatlarıyla ele almaktır. Mucize hakkındaki tartışmaları anlamak bu yaklaşımla daha kolay olacaktır.

2.1. Çakışma Kavramını Esas Alan Anlayış

Günümüzde R. F. Hollnad tarafından gündeme taşınan çakışmacı mucize anlayışının ayrıntılarına geçmeden önce bu anlayışın sembolü haline gelmiş klasik örneği aktaralım:

Oyuncak arabasına binmiş olan bir çocuk evine yakın hemzemin bir tren geçidi üzerinde gezinmekteyken arabasının tekerleklerinden biri raya sıkışır. Düdük çalarak yaklaşmakta olan bir ekspres tren geçide varmak üzeredir. Fakat yoldaki bir kavis geçitteki muhtemel bir nesneye çarpmamak için makinistin treni zamanında durdurmasını imkansız kılmaktadır. Çocuğuna bakmak için evden dışarı çıkan anne onun geçitte olduğunu görür ve yaklaşan trenin de sesini duyar. Bağırıp çırpınarak ileriye atılır. Arabasını sıkıştığı yerden çıkarmakla meşgul çocuk arabasında oturmuş hala aşağıya bakmaktadır. Fakat sonunda tren birden fren yapar ve çocuğa sadece birkaç santim kala durur.

Anne, gösterdiği bu mucize karşısında Tanrıya şükreder, zaten hiç ümidini kesmemişti. Ancak sonra öğrenir ki trenin bu şekilde durmasında olağanüstü hiçbir şey yoktu. Makinist raylardaki çocukla hiçbir ilgisi olmayan bir nedenden dolayı bayılmış, eli kontrol çubuğunu artık itmediği için frenler otomatik olarak devreye girmişti. Çünkü o günkü öğle yemeği sırasında bir iş arkadaşıyla tartışması nedeniyle tansiyonu yükselmiş, kan basıncındaki değişim de bir yerlerde duran bir pıhtıyı yerinden oynatarak dolaşıma katmıştı. İşte kan dolaşımındaki bu pıhtı beyne ulaştığı için tam da bu olayın meydana geldiği sırada bayılıvermişti.[1]

Şimdi, Holland'a göre, bu olayın "doğal" bir açıklamasının olduğu ortadadır. Holland, "bilimsel" nitelemesini kullanmaktan özellikle kaçınıyor çünkü açıklamanın bir bütün olarak tamamen öyle olmadığı kanaatindedir. Tıbbî açıklama bu kompleks olayın sadece bir yönünü oluşturur. Zira pratik, sosyal ve hatta mekanik değerlendirmelere de baş vurmak gerekiyor.

Dikkat edilmesi gereken bir husus bu hikayenin iki olaydan oluştuğudur: Güzergahında seyreden trenin durması ve bir çocuğun raylar üzerinde oynaması. Hem trenin belirli bir zaman ve mekanda durması hem de belirli bir mekan ve zamanda raylar üzerinde bir çocuğun bulunması, doğal olarak açıklanabilen olaylardır. Fakat örneğin buharlı dokuma tezgahının icadı ile Ming Hanedanının[2] saltanatı birbirinden ne kadar bağımsız ise bu iki olay da o kadar birbirinden ayrıdır. İşte bu iki olayın aynı zaman ve mekanda olması yani trenin yaklaştığı sırada çocuğun raylar üzerinde olması ve bulunduğu yere sadece birkaç santim kala trenin durması, Holland'ın çakışma (coincidence) diye adlandırdığı şeydir.[3]

Bu arada, "coincidence" kavramının "tesadüf" kelimesiyle hemen hemen eş anlamlı olduğunu belirtelim. Fakat Türkçe'nin günlük kullanımında tesadüf kelimesinin şans eseri meydana gelen ve Tanrıyı dışlayan olay anlamını çağrıştırması nedeniyle "çakışma" kavramının daha uygun bir karşılık olduğu kanaatindeyim.

---

[1] Holland, a.g.e., s. 43.

[2] 1368-1644 yılları arasında hüküm sürmüş Çin hanedanı. Encyclopedia Britanica,Erişim: 25.06.2003, http://search.britannica.com/search?ref=A01015&query=ming+dynasty&exact

[3] Holland, a.g.e., s. 43

Holland için herhangi iki olayın çakışmasının aksine çocuğun tren hattı üzerinde bulunması ile trenin durmasındaki çakışma çok daha anlamlı ve etkileyicidir. Sadece olayın tuhaflığı nedeniyle değil çocuğun ölüm tehlikesi içindeyken beklenmedik biçimde kurtulması sebebiyle bu böyledir. Olaya atfettiğimiz dini anlam; insanî ihtiyaç, ümit ve korkularımızın, bunların hayatımız üzerindeki iyi veya kötü etkilerinin bu tür çakışmalarla olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Şans, talih gibi kelimelerle ifade edilen bu durum dini terminolojiyle lütfü ilahi veya Tanrının bir mucizesidir.

Burada aynı olaydan bahsedilmesine rağmen anlam farklıdır. İlahi lütuf veya mucize, onun için Tanrıya şükredilen, dua edilen, işaret anlamı taşıyan, korku ve hayret konusu bir olan olaydır ki bunların tümü ancak dini bir gelenekte bir değer ifade edebilir. Öte yandan bir olaya şans eseri veya talihin gülmesi gözüyle bakmak olaydan duyulan hoşnutluğun dile getirilmesinden daha fazla bir anlam içeriyorsa, sözgelimi kişinin şans yıldızı veya perisine teşekkürünü içeriyorsa bu ancak batıl bir inanç ifadesi olabilir.[4]

Benzer bir mucize anlayışın Hamidullah tarafından da dile getirildiğini görüyoruz. Ona göre Allah mucizeleri yaratırken sebeplerini de yaratmaktadır. Bu yüzden sebeplerini her zaman bilmesek bile mucizelerde şaşılacak anormal bir durum yoktur. Kendi içinde meydana gelen bir sarsıntı veya patlama yahut bir gök cismiyle çarpışması ayı ikiye bölmüş olabilir. Fakat bu olayın tam Peygamberin aya işaret ettiği anda vuku bulmasına mucize diyoruz. Aynı şekilde yeraltında bulunan bir suyun tamamen fiziksel nedenlerle fışkırmaya başlaması mümkündür. Ancak işin mucizelik tarafı aynı olayın tam da Peygamber ve arkadaşlarının suya çok ihtiyaç hissettikleri bir anda meydana gelmesidir.[5]

Lakin bu yaklaşımla İslamî kaynaklarda yer alan bütün mucizelerin açıklanabilmesi, bunların maddi değil bir çeşit ruhsal olay olduğu varsayılmadığı sürece, zor görünüyor. Nitekim Hamidullah'ın Miraç yorumu da bu yöndedir.

---

[4] y.a.g.e., s. 44.
[5] Hamidullah a.g.e., s. 120.

Ona göre Miraç, tamamen ruhi ve manevi alanda cereyan etmiş bir olaydır. Nasıl ki Kuran Arş, Allah'ın eli, yüzü gibi gayri maddi ve insan idrakinin dışındaki gerçekliklerden bahsederken zorunlu olarak sembolik bir dil kullanıyorsa, miracın Kuran ve hadislerde geçen anlatımları da böyle anlaşılmalıdır.[6]

Miracın tamamen bedeni ve maddi bir olay ve bunun fiilen uzayda vuku bulan bir yolculuk olduğu tezini savunmak Hamidullah bakımından imkansızdır. Zira bu durumda Miracın maddi alemde bir yerden başka bir yere yapılan bir yolculuk olması gerekir ki bu durum mekandan münezzeh, her yerde Hazır ve Nazır olan Allah inancına açıkça aykırıdır. Başka bir deyişle maddi Miraç ancak Allah'ın uzayın bir köşesinde maddi olarak bulunduğunu varsaymamız halinde savunulabilir.[7]

Bahsettiğimiz bu mucize anlayışı, Holland'ın da belirttiği gibi, doğa kanunlarının ihlalini öngören anlayıştan çok farklıdır. Aradaki farkı dile getirirken Holland'ın böylesi çakışmaları imkan (contingency) kavramıyla ilişkilendirdiğini görüyoruz. Ona göre çakışma mucizeleri mümkün, caiz olaylar sınıfına girer ve bu mucize anlayışının geçerliliğini göstermek hiç de zor değildir. Zira, Spinoza ve Leibniz'in düşündüğünün aksine, dünyada gerçek imkanlar vardır[8] ve bunların bir kısmına yukarıda ifade edildiği gibi dini bir anlam atfedilerek mucize nazarıyla bakılabilir. Buna rağmen mucizelikleri hakkında hala tereddüt varsa o zaman bu çakışmaları şans esersi saymak gerekecektir ki bu, her halde daha az haklı bir yorumdur.

Holland'a göre böyle bir çakışmada trenin neden tam da çocuğun raylar üzerinde oynadığı yer ve zamanda durduğu bilimsel olarak açıklanamaz ve Tanrının doğrudan müdahalesi sonucu bir doğa kanununun ihlali kadar olağanüstüdür. Olayın mucizelik karakteri de buradan kaynaklanır. Fakat yine de bu, doğal düzene ilahi

---

[6] y.a.g.e., s. 133.
[7] y.a.g.e., s. 143.
[8] Bu konuda daha geniş açıklamalar için örneğin bkz. Emile Boutroux, **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu**, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul, 1947, s. 55-62 ve 69-77.

müdahalenin bir işareti sayılamaz. Çünkü olayın her iki parçasının doğal nedenlere dayalı açıklaması yapılabilmektedir.[9]

Çakışma mucizelerinin dini anlamının veya olağanüstülüğünün ölçütü hakkında Holland'ın pek fazla açıklamalarda bulunmadığı görülüyor. Bu husus, üzerinde durduğumuz mucize anlayışının sübjektif yönünü ön plana çıkarmaktadır. Basinger'ın verdiği şu iki örneği ele alalım:

Ödeyemediği taksit nedeniyle okuldan atılmak üzere olan bir öğrenci Tanrıdan yardım dilemesinden hemen bir iki gün sonra yıllardır görüşmediği uzaktaki halasından bir mektup alır. Mektupta halası "bir iki gün önce dua ederken paraya ihtiyacın olabileceğini hissettim ve bu nedenle bir miktar para (tam da taksit tutarı kadar) gönderdim" demektedir. Öğrencilerin zaman zaman paraya ihtiyaç duymaları ve akrabaların onlara yardım etmesi olağan bir şeydir. Fakat hiç bilgisi bulunmayan uzaktaki bir akrabanın tam gerekli olan miktarı ihtiyaç duyulan bir zamanda göndermesi, tren olayındaki kadar olmasa da, şaşırtıcı bir çakışmadır.

Diğer örneğe gelince, üç aydır işsiz olan ve duanın önemine inanan bir baba sonunda Tanrıdan kendisine bir iş imkanı sağlaması için yalvarır. Beklentisine uygun olarak ertesi gün başvurduğu cazip bir işe hemen kabul edilir. Basinger bu örneğin yukarıdakinden bile daha az olağandışı olduğunu belirtir. Pekala, acaba bu iki örnek çakışma mucizesi kabul edilecek kadar çarpıcı veya dini anlama sahip mi? Holland bu konuda işlevsel bir kriterden bahsetmemektedir. Dolayısıyla bir olayın bu anlamda mucize sayılması oldukça göreceli bir değerlendirmeye bağlı olacaktır.[10]

Söz konusu sübjektifliği kısmen gidermeye çalışan J. C. A. Gaskin dini anlam bakımından çakışma mucizelerinin ikiye ayrılabileceğini söyler. Birinci kısım mucizeler dini anlamını meydana geldikleri apaçık dini şartlardan alır. Vaizin Tanrıdan zalim bir insana gazabını göstermesi yönündeki duasından hemen sonra o kişiyi yıldırımın çarparak öldürmesi gibi. İkinci kısım olaylar dini olmayan bir bağlamda cereyan etmelerine rağmen yine de dini anlamı haizdir. Çünkü söz konusu

[9] Holland, a.g.e., s. 44.
[10] Basinger, a.g.e., s. 19.

olay bilinen veya öyle kabul edilen ilahi davranış modeline uymaktadır ("ilahi davranış modeli"ne ileride tekrar döneceğiz). Holland'ın tren örneğinde olduğu gibi.

Fakat ikisinin de özü aynıdır: Tanrı tarafından meydana getirilen ve Ona atfettiğimiz tabiatına bariz biçimde uygun, son derece olağandışı olmaları. Son derece ihtimal dışı olma burada özellikle vurgulanmalıdır. Zira bu sınırlama yapılmazsa çakışma mucizelerindeki "Tanrının elini" ya göremeyiz ya da bu eli görmek, söz konusu olayları mucize değil bir takım ilkel politeizm veya animizmin sonucu saymak anlamına gelecektir.[11]

Olayın Tanrıya atfettiğimiz sıfatlarla uyuşması da aynı derecede önem taşır. Sözgelimi Hollnad'ın örneğinde trenin çocuğa varmadan değil onun üstünde veya onu ezdikten sonra durduğunu varsayalım. Bu durumda bir mucizeyle değil ucu kötülük problemine dayanan veya Hıristiyan inancına göre şeytanî güçlerden kaynaklanan bir olay söz konusu olurdu.[12]

Çakışma mucizelerine yöneltilen bir eleştiri, tamamen doğal nedenlerle açıklanabilen olayın artık mucize sayılamayacağıdır. Nitekim Ninian Smart'a göre bir olayın mucize olduğu inancı yeni bilimsel gelişmeler ışığında yeniden gözden geçirilmeli ve gerekiyorsa düzeltilmelidir.[13]

Fakat Gaskin aynı görüşte değil. Ona göre önceleri ihlal mucizesi sanılan bir olayın öyle olmadığı anlaşıldıktan sonra çakışma mucizesi biçiminde yorumlanması ve hala gerçek bir mucize gözüyle bakılması mümkündür. Buradaki tek sıkıntı şu olabilir: Tanrının onu meydana getirdiği şeklindeki açıklama, ihlal mucizelerinde olduğu gibi bu olayın nasıl vuku bulduğu sorusunun biricik cevabı olmaktan çıkar. Çakışma mucizelerinin Tanrının bir eylemi olmaları, artık, bu olayların tamamen doğal açıklanmasına ek ve muhtemel bir yorum seviyesinde kalır. Diğer bir ifadeyle ihlal mucizeleri istesen de istemesen de Tanrı eylemidir, çünkü önerilen başka bir

---

[11] J.C. A. Gaskin, "Miracles and Religiously Significiant Coincidence", **Ratio**, 16 (1975), s. 74.
[12] y.a.g.e., s. 76.
[13] Ninian Smart, **Philosophers and Religious Truth**, The MacMillan Company, New York, 1970, s. 38.

açıklaması yoktur. Oysa çakışma mucizeleri, bu bakış açısını tercih edersen Tanrı eylemidir, ama istersen doğal açıklamayı benimseyebilirsin.[14]

Gaskin bu değerlendirmesinin yeni bir itiraz doğurduğunun farkındadır. Eğer bir olayı meydana getiren faktörler Tanrıyı içermek zorunda değilse, Ockhamlı'nın tasarruf prensibi[15] gereği, artık Tanrı hakkında konuşma lüzumu kalmamıştır. Fakat ona göre bu itiraz haksızdır. Zira çakışma mucizelerinde Tanrıdan bahsetmek zorunda olmadığımız belki doğrudur. Fakat bu, bahsetmemek zorunda olduğumuz anlamına gelmez. Seküler bir zihin böyle bir olayda şanstan başka bir şey görmeyebilir. Fakat dindar bir insanın bazı çakışmaları mucizevî saymasına ve burada Tanrının kudret, merhamet vs "eli"ni görmesine herhangi bir engel yoktur.[16]

Swinburne bu tür mucizelerin iki açıklaması (bilimsel olanla Tanrıya başvurarak yapılan açıklaması) arasındaki ilişki konusunda Gaskin'den biraz faklı düşünmektedir. Ona göre olayı Tanrının eylemi şeklinde açıklamak bilimsel olana alternatif rakip bir açıklama tarzı değildir. Bu iki açıklama tek bir bütünün iki yönünü oluşturur. Çünkü Tanrı çakışma mucizeleri dahil düzenli işleyen bütün doğal süreçleri meydana getiren güçtür. Tanrının varlığı lehindeki argümanlar Onun doğal düzeni kontrol ettiğini gösterdiği kadar çakışma mucizelerini meydana getirdiğine de gerekçe oluşturur.[17] Ama bence böyle bir yaklaşım çakışma mucizelerine dair açıklamadaki keyfiliği yine de gidermez. Sadece sıradan doğal olaylarda da iki açıklama şekli arasında tercih yapabileceğimizi gösterir.

Kısaca diyebiliriz ki, sübjektif karakterlerinin bariz olmasına ve mucize sayılmalarını kişisel tercihe bırakmalarına rağmen çakışma mucizeleri anlamlı bir adlandırma ve geçerli bir olasılıktır.[18]

---

[14] Gaskin, a.g.e., s. 75.
[15] Ockhamlı William (1285-1349) tarafında geliştirilen ve Ockhamlı'nın usturası da denilen ünlü ontolojik ve metodolojik ilke: "Zorunluluk olmadıkça çokluğa başvurulmamalıdır". Bu ilke iki teori arasında en basit olan, en az unsur içeren ve en çok olguyu açıklayabilenin tercih edilmesi gerektiğini ifade eder. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996, s. 388.
[16] Gaskin, a.g.e., s. 76.
[17] Swinburne, a.g.e., s. 62.
[18] Basinger, a.g.e., s. 20.

Antony Flew, çakışmacı yorumları doğa kanunu ihlalinin yol açtığı tutarsızlıktan kurtulma amacına matuf bir konu değiştirme çabası saymaktadır.[19] Basinger'a göre bu haksız bir genellemedir. Mucizeyi ihlal kabul etmeyenlerin bu tutumunu, daha gerçekçi bir yaklaşımla, benimsedikleri genel teolojik sistemlerin bir gereği saymalıdır.[20]

Holland'ın üzerinde durmadığı başka bir sorun Tanrının çakışma tarzındaki özel eylemlerinin imkanıdır. Bunu ciddi bir sorun gören Gaskin bu konuda üç ihtimalden söz eder. Birincisi, bir çakışmanın Tanrı eylemi olarak vuku bulması için farz edebiliriz ki bu çakışmanın geçmişinde bir doğa kanununun Tanrı tarafından ihlal edilmiş olması gerekir. Ama bu olasılığın yersizliği ortadadır. Zira çakışmaların doğal açıklanabilir olaylar biçiminde anlaşıldığı bir yorumda Tanrı eylemi olduğunu göstermek için bile olsa doğa kanunu ihlaline başvurmanın gereği yoktur. Kaldı ki bu ihtimal öncelikle bizi ihlalden kaynaklanan tartışmalara itecektir.[21]

İkinci ihtimale göre Tanrı doğanın tüm işleyişini en başından beri ilahi takdiriyle öyle düzenlenmiştir ki bazı olayların belli aşamalarda çakışarak kimi insanlara "bunlar Tanrının özel eylemleridir" dedirtecek şekilde meydana gelmeleri mümkün olmuştur. Benzer bir açıklamayı Swinburne'nün de benimsediğini daha önce aktarmıştık (bkz. s. 8).

Fakat eğer durum buysa bu tür olayları Tanrı tarafından meydana getirilen ve Onun sıfat ve muradını izhar eden olaylar olarak tasavvur etmek bir yanılgı değil midir? Çünkü şu halde çakışmalar dahil meydana gelen her şey Tanrı tarafından kozmolojik delilde öngörüldüğü üzere eşit şekilde vuku bulmuştur. Bir çakışma mucizesi sıradan bir yağmurdan daha özel bir Tanrı eylemi olamaz ve onunla başka herhangi bir olay arasında bu bakımdan bir fark kalmaz.

---

[19] Antony Flew, "Miracles", **The Encyclopedia of Philosophy**, (Edt. in chief, Edward Paul), MacMillan Publishing Company, New York, 1967, C. V, s. 353.
[20] Basinger, a.g.e., s. 21.
[21] Gaskin, a.g.e., s. 76.

Buna karşı mesela tren örneğindeki anne diyebilir ki çakışma mucizeleri tam da kozmolojik delilin ifade ettiği anlamda Tanrı eylemidir. Eşyanın düzenli seyri içinde çocuğumun kurtarılacağı ilahi takdirle önceden öyle bir düzenlenmiştir ki bu, Tanrının moral tabiatına uygun ve teşekküre layık bir olaydır. Fakat bu cevap başka bir eleştiriye kapı açacaktır: Acaba ahlakî açıdan iyi olan çakışmalar kötü olanlardan daha mı çoktur? Ya tren çocuğun tam üstünde veya ezer ezmez dursaydı?

Açıkçası, evrende ahlakî bakımdan iyi olan çakışmalar Tanrının moral tabiatıyla bağdaşmayanları sayı ve etkice geçiyorsa ancak o zaman doğal sürece bu tarz ilahi bir düzenleme yapıldığını düşünmek haklı olur. Aksi halde mucize diye yorumlanan çakışmalar güneşin her zamanki doğuşundan daha fazla Tanrı eylemi sayılamaz.[22]

Gaskin'in son ihtimaline göre Tanrı, çakışma mucizelerini iki arkadaşın buluşmalarını ayarlamama veya duvarda taşlarla harcı bir araya getirmeme benzer bir tarzda düzenler. Bu, ne herhangi bir aşamada doğa kanunlarının ihlal edilmesini ne de eşyanın tüm faaliyetlerinin önceden düzenlenmesini gerektirir. Böylesi Tanrı eylemlerinin nasıl mümkün olacağı Gaskin'in de henüz açıklayamadığı bir noktadır.

Öte yandan bu son yorumun bir güçlüğü çakışma mucizelerinin bu takdirde ihlal mucizelerine benzeyeceğidir. Çünkü bir nesnenin A noktasından B noktasına hareketinde onu hareket ettirenleri bilirsek olayın gizemli bir tarafı kalmaz. Fakat o nesnenin sadece hareket ettiğini biliyorsak, Tanrının bu ihtimale göre onu hareket ettirdiğini düşünmemizde olduğu gibi, doğa kanunlarının ihlal edildiğine benzer bir durum ortaya çıkar. Zira bu durumda görünmez bir gücün bir çok yönden bizim etkilediğimiz tarzda o nesneyi etkilediğini varsaymaktayız.

Dahası, işe karışan nesneler cansızsa söz konusu zorluk daha bariz bir hal alır. Çünkü Tanrının bir canlıyı mesela bir örümcek veya güvercini bir çakışma mucizesi vuku bulacak tarzda yönlendirdiğini düşünmekte felsefî bir tutarsızlık yoktur.[23]

---

[22] y.a.g.e., s. 77.
[23] y.a.g.e., s. 78.

Bütün bu tartışmalardan Gaskin'in çıkardığı sonuç şudur: Çakışma şeklindeki mucizelerin ancak çok az bir kısmında felsefî sorunlara yol açmadan Tanrı eylemine yer bulmak mümkün olmaktadır.[24]

2.2. Dini Anlamı Esas Alan Anlayış

Mucizeye dair söz söyleyen teistlerin hemen hepsi mucizenin dini anlamı üzerinde az veya çok durmaktadır. Bu nedenle çalışmamızın başka yerlerinde de gerektikçe konuya talî olarak değinilmekle beraber burada daha ziyade mucizenin dini anlamını mucize konusundaki analizlerinin temeli sayan ve doğa kanunlarının ihlal edilmesini reddeden yorumları kastediyorum.

Bu yorumların günümüzdeki güzel bir örneğini Paul Tillich ortaya koymuştur. Onun konuyla ilgili değerlendirmeleri teolojideki anlam sorununa fenomenolojik yaklaşımının bir sonucudur.[25] Bu yaklaşıma göre mucize var mı diye sormadan önce neyi aradığımızı yani mucizenin ne olduğunu açıkça ortaya koymak gerekir. Ortaya konacak mucize tanımı benimsediğimiz teolojiye uygun olmalıdır.[26]

Onun teolojisinde böyle bir mucize tanımı ile vahiy, gizem (mystery) ve vecd (ecstasy) arasında sıkı bir korelasyon bulunmaktadır. Vahiy, özel ve olağanüstü bir tarzda saklı olan şeyin yani gizemin yine özel ve olağanüstü bir tarzda ifşası, ortaya çıkarılmasıdır.[27] Gizem bizi nihaî olarak ilgilendiren şey, varlığın temeli, gerçekliğin sırrıdır.[28] Vahyin gizemi ifşa etmesi iki türlü olur. Ya objektif olarak meydana gelir ki bunun diğer adı mucizedir veya sübjektif olarak meydana gelir ki buna vecd dendiği de olur.[29]

Bu sınıflandırmanın da gösterdiği gibi mucizeler vahyin gerçekleşmesinin bir yoludur. Vahiy, varlığın gizemini insan aklının bilişsel fonksiyonuna sunduğuna

---

[24] y.a.g.e., s. 74.
[25] King-Farlow, a.g.e., s. 266.
[26] y.a.g.e., s. 283.
[27] Paul Tillich, **Systematic Theology**, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, C. I, s. 108.
[28] y.a.g.e., s. 110.
[29] y.a.g.e., s. 111.

yani vahyî bilgiye aracılık ettiğine göre mucizelerin özü bize verdikleri mesajda ve taşıdıkları anlamda yatmaktadır.[30]

Tillich doğa kanunlarını ihlal eden bir mucize anlayışını şiddetle reddeder. Ona göre mucizenin bu şekilde tanımlanması ve bütün dinlerde doğrulanmamış bu tür sayısız mucize hikayelerinin bulunması terimin yanlış anlaşılmasına neden olduğu gibi teoloji bakımından da tehlikeli bir durum ortaya çıkarmıştır.

Oysa Yeni Ahitte mucizelerin dini anlamını kastetmek için sıkça "işaret" (sign, Yunanca semeion'dan) kelimesi kullanılmaktadır. Ancak bu nitelendirme mucizelerin taşıdığı dini anlamı ifade için bazı sınırlamalara muhtaçtır. Bu nedenle esas kelime anlamı şaşkınlık yaratan şey olan mucizelere işaret olaylar (sign-event) diye bir kayıt getirmek daha doğru olur.

Hıristiyanlığın başlangıcında saf dini şuur bu hayret uyandıran ve İlahi sırların ifadesi olan hikayeleri doğaüstü mucize teorisine yönelmeden kabul ederken rasyonalist dönemlerde doğa kanunlarının ihlali mucize hikayelerinin özü haline getirildi. Yani öyle irrasyonalist bir rasyonalizm gelişti ki bir mucize rivayetindeki saçmalık onun dini anlamının ölçüsü haline geldi. Mucize olayların doğal yapısını tahrip eden doğaüstü bir müdahale biçiminde anlaşıldı. Bu rasyonalist anti rasyonalizm daha sonraları Hıristiyanlık ve teoloji için bir tehlike halini aldı. Öyleyse mucizenin doğru şekilde yeniden tanımlanması gerekir.[31]

Şayet mucizeler Tillich'in dediği gibi şaşkınlık yaratan olaylar ise bilimsel buluşlar, teknolojik gelişmeler, sanat veya politika alanında ortaya konan etkileyici çalışmalar, üstün kişisel başarılar gibi belirli bir süre için şaşkınlık ve hayranlık doğuran olayları da mucize mi kabul etmeliyiz? Böyle olayların yarattığı şaşkınlık, diyor Tillich, onlara alışacak kadar bir süre geçtikten sonra ortadan kalksa da onlara duyulan hayranlık belki de artarak devam eder. Ama bunlar elbette mucize değildir. Zira numene ait gizem hakkında bize herhangi bir şey sunmazlar.

---

[30] y.a.g.e., s. 129.
[31] y.a.g.e., s. 115.

Mucizeler doğal sürece yapılan doğaüstü bir müdahale olarak yorumlanamaz. Mucizeler varlığın dayandığı temelin ilanı demek olduğundan böyle bir yorum doğru olsaydı varlığın yapısı tahrip olur ve dini düalizmin öngördüğü gibi Tanrı, kendi içinde ikiye bölünürdü. Bu tarz mucizeleri şeytanlar tarafından meydana getirildikleri için değil yok etmenin yapısını resmettikleri için şeytanî diye nitelendirmek çok daha doğru olur. Bir bakıma büyüye tekabül eden bu yorum Tanrıyı büyücü yerine koymaktadır. Bu nedenle mucizeleri açıklamak uğruna büyücülüğe ait terminolojiyi kullanmaya izin veren böylesine doğaüstü müdahaleci bir teoloji kabul edilemez.[32]

Böylece Tillich'in anlayışına göre mucizenin ne olduğu açığa çıkmış oluyor. Gerçek bir mucize her şeyden önce gerçekliğin rasyonel yapısıyla çelişmeyen, şaşırtıcı, harikulade ve sarsıcı bir olaydır. İkinci olarak mucize varlığın sırrına işaret eden, bu sırrın bizimle ilişkisini açık bir tarzda dile getiren bir olaydır. Son olarak o, vecd halindeki bir tecrübeyle kavranan bir işaret olaydır. Ancak bu üç şart yerine gelirse gerçek bir mucizeden söz edilebilir. İşte bu üç şart birden mucizenin muhteşem dini anlamını (religious significance) oluşturur.

Şaşırtıcı karakteriyle kişiyi sarsmayan bir olayın varlığın gizemini ifşa edici gücü olmaz. Varlığın sırrına işaret etmeden insanı sarsan olay ise ancak bir büyü olabilir. Vecd halindeki bir tecrübeyle kavranmamışsa bir olay, fiilî bir mucize değil ancak mucizeye inancı gösteren bir rivayet olabilir.

Madem mucize bilişsel aklın yapısını tahrip etmiyor o halde mucizeleri ilgilendiren konularda hiçbir sınırlama olmadan psikolojik, fiziksel veya tarihî olsun bütün bilimsel araştırmalar mümkün hatta gereklidir. Mucizelere dair batıl inançlar ve şeytanî yorumlar bu sayede engellenebilir. Teolojinin bu çeşit doğaüstü tahriflere karşı mücadelesinde yardımcıları bilim, psikoloji ve tarihtir.[33]

Çakışma mucizelerinin sübjektif bir kabule bağlı olduğunu ve bunun da büyük oranda bu olaylara atfedilen önemden kaynakladığını daha önce ifade etmiştik. Tillich'in yaptığı gibi mucizevî olayların dini anlamı en önemli öğe kabul

---

[32] y.a.g.e., s. 116.
[33] y.a.g.e., s. 117.

edilince elbette sübjektiflik sorunu daha da bariz biçimde karşımıza çıkmaktadır. Bu güçlüğü aşmak amacıyla John King-Farlow'un gösterdiği çaba kayda değer. O, bir takım objektif kriterler geliştirmeye ve Tillich'in müphem bıraktığı bazı kavramları açıklamaya çalışmaktadır.

2.2.1. Dini Anlamı Esas Alan Mucizeler İçin Bazı Kriterler

King-Farlow Tillich'in mucize yorumunu büyük bir takdirle karşılamaktadır. Ona göre modern bilim mucizelerin ihlal edeceği sabit, değiştirilemez hiçbir doğa kanunu kabul etmez. Geleneksel mucize anlayışının yanlışlığı teslim edilince de "daha ümit vadeden bir mucize tanımı bulunabilir mi" sorusu gündeme gelmektedir. İhtiyacımız olan tanım bilimsel çelişkilere, kör dogmatizme ve mantık yanlışlarına düşmeden insana, inancının iddia ettiği bir takım belirli olaylar hakkında inancına uygun tarzda konuşmasına izin verecek bir tanım olmalıdır.[34]

Böyle bir tanım sayesinde, Tillich'in öne sürdüğü şartları yeniden düzenleyen King-Farlow'a bakılırsa, Hume gibi düşünenlerin bilim adına eleştiremeyeceği bir mucize anlayışı ortaya çıkacaktır. Birinci şart, mucizenin psikolojik bir yorumunun lüzumuna işaret eder. Yani mucizeleri açıklamak için tamamen psikolojik olan terimler gereklidir. Buna göre mucize diye adlandırdığımız olaylar bizde derin hayret, korku ve saygı duygusu uyandıran olaylardır.

İkinci şart, mucizevî olayın bahsi geçen psikolojik derin duyguları genellikle herkeste uyandırması gerektiğidir. Yani bir bakıma objektif bir yönü olmalıdır. Bu noktada bir hususa dikkat çekilmesi gerekir. Mucizevî bir olay bu psikolojik şartı yerine getirmelidir ama sözünü ettiğimiz derin duyguları uyandıran her olayın mucize olması gerekmediği gibi bir mucizenin böyle derin duygular uyandırmaması da muhtemeldir.[35]

Üçüncü şart, mucizenin harikulade bir olay olması gerektiğidir. Buna göre mucize nitelemesine sahip olayların nadiren vuku bulması beklenir. Ancak

[34] King-Farlow, a.g.e., s. 276.
[35] y.a.g.e., s. 278.

sıraladığımız şartları bu haliyle taşıyan mucize kavramı aşırı esnekliği nedeniyle natüralist, hümanist vb pek çok anti teolojik din veya ideolojilere uygulanabilir. Sözgelimi kendi ideolojilerinin azizleri sayılan John Stuart Mill, Albert Camus, Vladimir Lenin veya Karl Marx'ın hayat öyküleri ve başarıları bu anlamda birer mucizedir. Mucizenin teolojideki anlamıyla ilgisi bulunmayan böylesine yorumları bertaraf etmek için bir diğer şart gereklidir.[36]

Bu şarta gelince, tam bir mucize sadece özel ve harikulade değil aynı zamanda işaret değerine sahip olmalıdır. Tillich'in bu nokta üstünde önemle durduğunu görmüştük. Fakat King-Farlow'a göre onun bununla tam olarak neyi kastettiğini anlamak için bir miktar ayrıntıya girmek gerek. Zira mucizenin işaret değerinin, biri diğerinden ayırt edilmesi icap eden üç muhtemel yorumu vardır:

King-Farlow'un *Belirsiz İşaret Kriteri* adını verdiği birinci yorumda mucizenin işaret ettiği anlam oldukça geniştir. O, belirli bir inanca yöneltmeden kişinin bütün dünya görüşü ve kavramsal düşünce şemasını gözden geçirmesi hatta değiştirmesi için çok ciddi gerekçeler içeren olağanüstü olaydır.

Belirli İşaret Kriteri diye adlandırılan ikinci yorumda mucizenin yukarıdakinden daha güçlü bir işaret değeri taşıması öngörülür. Buna göre tam bir mucize eğilim duyduğumuz belirli bir inancı benimsemek veya zaten benimsediğimiz inanca dört elle sarılmak için güçlü gerekçeler sunmalıdır.

Bu iki yoruma göre inancın bilimsel hümanizm, Marksizm veya Budizm olması arasında hala bir fark yoktur. Yeter ki mucize belirli bir inancın işareti olsun. Buda, Hz İsa veya Hz Muhammed'in yaşadığı şartlar, Cezanne'in[37] sanatı, Yahudilerin Mısır'dan çıkışı, Rus devriminin başarısı, Marx'ın tarihi öngörüleri bu kritere göre hep mucizedir.

---

[36] y.a.g.e., s. 279.
[37] Paul Cezanne (1839-1906). Modern sanat anlayışlarını derinden etkilemiş ünlü Fransız postimpressionist ressam.

Belirli Teolojik İşaret Kriteri dediği üçüncü yoruma göre ise ilk iki anlamdan da güçlü bir işaret değeri şart koştuğumuzda gerçek bir mucize; maddi vücutları olmayan, ölümsüz, bütün evreni yok edecek güce sahip belirli ve şahsî bir Ferdin (veya fertlerin) sevgi, gazap ya da şerrine inanmak için bir işaret, iyi bir gerekçe olmalıdır. Bu işaret mantıksal zorunluluk ifade eden bir ispat değildir. Fakat böyle olması iyi bir gerekçe olmasını engellemez. King-Farlow'a göre Tillich bu anlamı kastetmiş olmalıdır. Aksi halde mucizelerin teolojik bir anlamı kalmaz.[38]

Beşinci ve son şarta göre mucize terimi daha alt seviyeden ruhsal varlıkların müdahalesi söz konusu olmadan ortaya çıkan, ilahi faaliyetin işareti sayılan ve huşu uyandırıcı olaylara mahsus bir deyim olmalıdır. Yani Tanrının aracısız lütuflarına ancak mucize demek gerekir.[39]

King-Farlow'a göre Tillich'in üzerinde durduğu mucize tanımı bu şartları neredeyse tamamen taşımaktadır. Fakat bazı sıkıntılar da içermiyor değil. Sözgelimi işaret ve harikulade kelimeleri takdirî anlamlara sahip terimlerdir. Bu nedenle mucizeyi bu terimlerle açıklamadan önce daha ileri analizlere ihtiyaç vardır.[40]

Bu bağlamda öncelikle şu gerçeği hatırlamak yerinde olur. Politik ve estetik konularda bilimsel argümanlar aramak saçmadır. Bunun yerine hukukî ve kritik gerekçeler sunmak daha rasyoneldir.[41] Keza değer yargıları ve kanaatlerin söz konusu olduğu din alanı, bilimden çok politika ve estetiğe yakındır. Burada dedüktif argümanlar, laboratuar testleri veya istatistiksel olasılıklar aranmaz. İşte dini alanda "iyiye" dair bilimsel olmayan lakin psikolojik ve duygusal ifadeleri de aşan sağlam gerekçelere sahibiz. Aynı gerekçeler bu alana ait mucizeler için de geçerlidir.

King-Farlow için sağlam gerekçelerden bahsetmek mucizelerin göreceli gereklilik (gerundive) diye adlandırdığı bu yönüne dönüktür. Çünkü iyi ve kötüye dair değerlendirmeler belli sınırlar içinde her rasyonel insanın sübjektif kabulleridir.

[38] King-Farlow, a.g.e., s. 280.
[39] y.a.g.e., s. 282.
[40] y.a.g.e., s. 286.
[41] y.a.g.e., s. 288.

Fakat sağlam gerekçelerin nerelerde bulunduğu hakkındaki herkesin kendi görüşleri, belirli nitelikleri karşılaması şartıyla, rasyonel olarak her zaman saygı görür.

Öyleyse mucizenin işaret olay olmasını, kişinin herhangi bir seviyede zaten eğilim duyduğu dini davranışlar ve hayat tarzı için sağlam bir gerekçe sunması ve bunun göreceli bir gereklilik ifade etmesi biçiminde anlamak çok daha tutarlıdır ve felsefî olarak savunulabilir.[42] Dolayısıyla bu anlamda mucizelere inanmak zorunlu olarak doğru değil ancak felsefî yönden saygıya değer.[43]

Buna bağlı olarak harikulade terimini doğa kanunlarına aykırı değil çok özel bir dikkate layık ve huşu uyandıran manasına yormak; işaret olay terimini ise reddedilemez bir ispat ortaya koyan değil belli bir inanca zaten sahip insanların gözünde bu inancın gerektirdiği bir hayat tarzı için sağlam gerekçeler sunan olay biçiminde anlamak gerekir. Dini mucizeler bu anlamda harikulade işaret olaylardır. Böyle bir tanım Tillich'in yaklaşımına uygun olarak doğa kanunlarını ihlal eden objektif mucizeler öngörmediği gibi liberal düşünürler ve pek çok teist inanç sahiplerince de benimsenebilir.[44]

King-Farlow'a göre Tillich'in mucize anlayışında hala aydınlatılması gereken hususlar bulunmaktadır. Birisi, mucizenin neyin işareti sayılacağıdır. Kuran ve İncil'in şahsî ve aşkın Tanrısının mı, yoksa Budizm veya Spinoza'nın gayri şahsî ve içkin Tanrısının mı? Keza apaçık vecdî tecrübenin gerçek olduğuna yani onu objektif bir unsurun meydana getirdiğine dair bir kriter var mıdır? Eğer varsa bu tecrübe hangi anlamda olağan süje-obje ilişkisinin ötesindedir?

Yine, Tillich'in gerçekliğin rasyonel yapısını reddetmeyen mucizelerden söz etmesi Aristocu (normatif) ile modern bilimci (betimsel) doğa kanunları anlayışını birbirine karıştırdığı şüphesini uyandırmaktadır.[45]

---

[42] y.a.g.e., s. 290.
[43] y.a.g.e., s. 292.
[44] y.a.g.e., s. 293.
[45] y.a.g.e., s. 286.

Fakat tüm bunlara rağmen, diye ekliyor King-Farlow, Tillich'in Thomist mucize geleneğini geliştiren değerlendirmeleri felsefî açıdan kayda değer ve daha ileri götürülebilir bir mucize anlayışı ortaya koymuştur.[46]

2.3. İhlal Kavramını Esas Alan Anlayış

Filozofların çoğunun mucizeyi bir doğa kanununun ihlali olarak anladığını daha önce dile getirmiştik. Fakat bu görüşte olanları da ikiye ayırmak gerekir. Bu manadaki bir mucizenin mümkün olduğunu düşünenler ile onun imkansızlığına inananlar. İkinci gruptakilerin çoğunlukta olduğunu söylemek, en azından günümüz filozofları göz önüne alındığında, her halde yanlış olmaz.[47]

Bugün Richard Swinburne, Ninian Smart gibi bazı filozoflar doğa kanunu ihlalinin ve bu anlamdaki mucizelerin mümkün olduğunu savunmaktadırlar. Buna karşılık Antony Flew, Alastair McKinnon ve Patrick Nowell-Smith gibi Hume'cu mucize anlayışının günümüzdeki savunucuları başta olmak üzere bir çok filozof ise böyle anlaşılan mucizelerin imkansızlığını ileri sürmektedirler. Beri yandan David Basinger gibi bir kısım filozoflar da ihlale mantıksal bir olasılık tanınabileceğini ama yine de ihlal anlamındaki mucizelerin mümkün olmayacağını iddia etmektedirler.

İhlali ve dolayısıyla mucizeyi imkansız sayan görüşler arasında Hume'un değerlendirmeleri özel bir yere sahiptir. Onun mucizelere yönelttiği sert eleştirilerini içeren "Of Miracles" adlı denemesinin yer aldığı ünlü kitabı *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748 yılında basılmıştır. Hume'un bu denemesinin kimine göre iyi kimine göre kötü de olsa tarihî açıdan büyük bir yankı uyandırdığı neredeyse herkes tarafından kabul görmektedir.[48]

Söz konusu deneme bundan sonraki mucize tartışmalarını öylesine yönlendirmiştir ki bugün Hume'a atıfta bulunmadan sorunu irdeleyen yazar hemen yok gibidir. Bu nedenle, onun mucize anlayışını temelde benimsemiş günümüzdeki

---

[46] y.a.g.e., s. 287.
[47] Holland, a.g.e., s. 43.
[48] Swinburne, a.g.e., s. 11.

takipçilerini ve üzerinde duracağımız tartışmaları ne oranda etkilediğini görebilmek için, Hume'un değerlendirmelerine kısaca da olsa eğilmek bir zorunluluk olmuştur.

2.3.1. David Hume ve Mucize

Mucizeyi doğa kanunlarının kırılması olarak anlayan Hume olguya ait bütün akıl yürütmelerimizde tek yol göstericimizin tecrübe (experience) olduğunu söyler. Tecrübeye dayanan akıl yürütmelerimizde ise en yükseğinden en zayıfına kadar güvenin tasarlanabilen bütün dereceleri vardır. O halde zeki bir insan inancını bu alanda mevcut kanıtlara göre ayarlar. Tecrübeler belirli tip olayların (suyun belli bir ısıda donması, belli şartlar altında yağmurun yağması vb.) istisnasız vuku bulduğunu göstermişse aynı olayın gelecekte de vuku bulacağına dair kanıt var demektir. Fakat bazı istisnalar söz konusuysa o zaman gelecek bir zamanda aynı olayın meydana gelmesi olasıdır. Böyle durumda lehte örneklerle aleyhte olanlar tartılır ve olasılık hesabına dayalı bir hüküm verilir.[49]

İnsan şahitliğine verdiğimiz değerin de belirleyicisi yine tecrübe ve gözlemdir.[50] Yani bir olayın şahitlerine ve tarihçilere duyduğumuz güven, şahitlikle realite arasında apriori olarak sezdiğimiz bir bağlantıdan değil bu şahitlikle realite arasında tecrübe vasıtasıyla bir uygunluk görmeye alışmış olmamızdandır.[51]

Esasında olaylar arasında görülebilir hiçbir bağlantı yoktur. Olayların birinden ötekine gitmekle elde edebileceğimiz bütün çıkarımlar sadece bu olayların devamlı ve düzenli beraberlikleri üzerindeki deneyimimize dayanmaktadır.[52]

Şimdi Hume bu prensipleri mucize hikayelerine uygular: Şahitlerin ileri sürdükleri şeyin mucizevî olmasının yanı sıra şahitliğin de tam bir belge değerinde olduğunu varsayalım. Mucize tabiat kanunlarının bir ihlali olduğuna göre ve bütün insanların ölmesi lazım geldiği, kurşunun kendiliğinden havada asılı kalamayacağı,

---

[49] Hume, 1970, s. 113.
[50] y.a.g.e., s. 114.
[51] y.a.g.e., s. 115.
[52] y.a.g.e., s. 114; Hume, 1974, s. 168.

ateşin odunu yaktığı gibi bütün tabiat kanunları ancak sağlam ve değişmez sayısız tecrübeyle ortaya konduğuna göre bu durumda bir mucizeye inanmak asla makul olmaz. Zira böyle bir insanî tanıklığa (lehte delil) karşı evrensel bir doğa kanunları tecrübesi (aleyhte delil) her zaman vardır.

Hume'un bu akıl yürütmeden çıkardığı ve bir maxim değeri verdiği sonuç şudur: "Hiçbir şahitlik, onun yanlışlığı, iddia ettiği mucizenin gerçek olmasından daha mucizevî olmadıkça bir mucizeyi ispat etmeye yeterli değildir". Böylesine son derece düşük bir ihtimalin gerçekleşmesi durumunda bile, sözgelimi biri gelip bir ölünün dirildiğini gördüğünü söylese, Hume'a göre, O zaman iki mucize (biri ölümden sonra dirilme, diğeri bu olaya tanık olanların yanılıyor olması) arasında tercih yapmak durumunda kalırız ve her zaman daha küçük olanı yani ikinci mucizeyi tercih etmeliyiz.[53]

Görüldüğü gibi Hume, mucizenin dayandığı şahitliğin tam olarak güvene layık olması ve şahitliği reddetmenin, iddianın kendisinden daha olağanüstü bir kabul olması halinde, en azından mantıksal bir olasılık olarak, mucizenin imkanının kabul edilebileceğini varsaymaktadır. Fakat bu kabul görünüştedir. Nitekim kendisi de bu esneklikte gereğinden fazla hoşgörülü olduğunu ifade ederek böyle bir mucizenin tarihte hiç var olmadığına söylüyor ve buna dair dört kanıt ileri sürüyor.[54]

<u>Birincisi</u>, tarihin hiçbir döneminde yanılmalara karşı bizi temin edecek derecede sağduyu, eğitim ve bilgi sahibi insanlar tarafından müşahede edilmiş bir mucize olmamıştır.

<u>İkincisi</u>, insan olağanüstü hallere şaşmaya ve hayranlık duymaya düşkündür. Bu olağanüstülük sevdasına bir de dindarlık hissi katılınca sağduyu tamamen elden gider. Mutaassıp bir dindar söylediklerinin yanlış olduğunu bile bile iyi niyetle ve kutsal saydığı davası uğruna bir takım olağanüstülüklere şahit olduğunu ileri sürebilir. Hume'a göre bu şartlarda insan şahitliği artık güvenilirliğini kaybetmiştir.[55]

---

[53] Hume, 1970, s. 116.
[54] y.a.g.e., s. 117.
[55] y.a.g.e., s. 118.

Üçüncüsü, bütün mucize ve tabiatüstü hikayelerin aleyhindeki bir nokta da bu hikayelerin esasta cahil ve ilkel milletlerde bolca var olduğunu gözlemlememizdir. Bunun böyle olduğunun delili modern çağlara yaklaştıkça olağanüstü olayların tarihin her sayfasında bir miktar daha azalmasıdır.[56]

Dördüncüsü, burada Hume'un eleştirisinin odağı bütün dinlerin mucizeleri kendileri açısından doğruluk delili saymalarıdır. Ona göre farklı dinler birbirinin zıttıdır. Bu nedenle bütün dinlerin de sağlam bir temel üzerine kurulmuş olmaları imkansızdır. Her dinde bolca var olan mucizelerin amacı bulundukları dinin doğruluğunu ispatlamak olduğuna göre her mucize (gerçekliği kabul edilirse) aynı zamanda kendisininkinden gayrı her sistemi veya dini de yıkmaktadır. Fakat rakip bir sistemi yok ederken bu sistemin dayandığı diğer mucizelerin itibarını da birlikte yok eder. Böylece mucize kendi kendini çürütmüş olur.[57]

Özetlemek gerekirse, Hume'un değerlendirmelerinin iki önemli sonucundan söz edebiliriz: Doğa kanunlarının ihlali olarak anlaşılan mucizeler için;

1. Tarihin herhangi bir döneminde vuku bulduklarını kanıtlayacak düzeyde gerekli bütün şartları taşıyan hiçbir insan şahitliği gösterilemez. Bir diğer ifadeyle mucizeler tarihsel olarak imkansızdır.

2. Böyle tarihî bir kanıt (insan şahitliği) gösterilebilse bile mucizelerin doğasından ve tabiat kanunları hakkındaki bilgimizden gelen daha güçlü bir kanıt dolayısıyla yine de mucizelerin vukuu ortaya konamaz. Yani mucizeler bilimsel olarak da imkansızdır.

Anlaşıldığı kadarıyla Hume, mucizelerin mantıksal imkanını reddetmiyor. Flew'e göre Hume'un ortaya koymaya çalıştığı şey, mucizelerin vuku bulmalarının düşünülemeyeceğinden çok vuku bulduklarını ispatlamanın imkansızlığıdır. Başka

---

[56] y.a.g.e., s. 119.
[57] y.a.g.e., s. 120.

bir ifadeyle Hume, mucize sorununu ontolojik değil epistemolojik düzeyde ele alır ve mucizelerin vuku bulduğunu kesin olarak bilemeyeceğimizi göstermeye çalışır. [58]

Basinger da aynı kanaattedir. Ona göre Hume'un söylediği şey şudur: Mucize lehindeki bazı insanların şahitliği, onun aleyhindeki sabit ve değişmez tecrübemize dayalı kanıttan asla üstün olamaz. Öyleyse bir mucizenin meydana geldiği iddiasını ispatlayacak güçte tecrübeden elde ettiğimiz kanıtlara yani epistemolojik temellere asla sahip olamayız.[59]

2.3.2. David Hume ve Günümüzdeki Mucize Tartışmaları

Flew, McKinnon ve Nowell-Smith gibi bazı Hume'cu filozoflar Hume'un bu görüşlerini daha da ileri götürdüler. Mucizelerin bilimsel imkansızlığıyla yetinmeyip ihlal, doğa kanunu, kanıt, açıklama gibi kavramaların analizine dayanarak doğa kanunu ihlalinin, dolayısıyla mucizelerin mantıksal imkansızlıklarını da göstermeye çalıştılar.[60] Bununla ilgili tartışmalara üçüncü bölümde ayrıntılı olarak yer vereceğiz. Fakat şimdi Hume'un mucizeleri tarihî bakımdan imkansız sayması üzerine gelişen tartışmaları inceleyelim.

Hume tarihî imkansızlığı dört kanıta dayandırıyordu. Bunlardan ileride üzerinde duracağımız dördüncüsü Swinburne'e göre sonuncusu felsefîdir fakat ilk üçünün doğru olup olmaması tarihî incelemelerle ilgili bir konudur ve mucizeye dair felsefî tartışmalarının kapsamına doğrudan girmez. Fakat yine de bazı genel mülahazalarda bulunulabilir.

Hume'un birinci eleştirisi ne kadar kişinin sağduyuya sahip yeterli sayıda tanık sayılacağına dayanmaktadır. Onun belirlediği şartların karşılanacağını ve bir mucizenin vukuunu gösterecek güçte tarihî tanıklığın bulunacağını düşünebiliriz.[61]

---

[58] Antony Flew, **Hume's Philosophy of Blief**, Thommes Press, Bristol, 1997, s. 176; Flew, 1967, s. 349.
[59] Basinger, a.g.e., s. 35.
[60] Swinburne, a.g.e., s. 20.
[61] y.a.g.e., s. 15.

İkinci eleştiride belirtildiği gibi insanların harika söylentilerine genellikle düşkün olduğu ve bir kısım dindarların gördüklerini anlatırken yalan söyledikleri doğrudur. Swinburne bu gerçeğin uydurma mucize rivayetlerini körüklediğinin farkındadır. Fakat bazı insanların gerçek mucizelere bile aşırı şüpheyle yaklaşmaları ve daha da önemlisi doğru sözlü dindarların da varlığı yukarıda bahsedilen olumsuz durumu dengeler.

Üçüncü eleştirinin haklı olması ise "cahil ve barbar topluluklardan" ne anlaşıldığına bağlıdır. Hume'un bu sözünün anlamlı olması için onunla mucizelere inananları kastetmemesi gerekir. Çünkü o zaman "bütün bekarlar evli olmayanlardır" sözünde olduğu gibi totolojik bir önerme söz konusu olur. Eğer bugün sahip olduğumuz bilimsel düşünceden yoksun olanlar kastediliyorsa yine eleştiri çok anlamlı olmayacaktır. Çünkü bu durumda modern batılı toplumlar dışındaki ulusların çoğunu cahil saymak ve onlarla paylaştığımız pek çok modern inancı sırf bu nedenle saçma görmek gerekecektir.

Bu sözle herhangi bir bilgi disiplininden veya köklü bir literatürden yoksun toplulukların kastedilmesi de çözüm olmayacaktır. Zira (günümüz emprik biliminden farklı da olsa) bilim, sanat ve edebiyatta çok ilerde olmalarına rağmen sayısız mucize rivayetlerine itibar eden milletler hep olmuştur.[62]

Lewis'e göre mucizelerin en çok cahil toplumlarda rağbet gördüğünü, modern zamanlara yaklaştıkça ve doğanın düzen ve kanunları keşfedildikçe bu tür inançların ortadan kalktığını söyleyen Hume demek istiyor ki eskiden mucizelere inananlar, mucizelerin doğa kanunlarına aykırı olduğunu bilmeyecek kadar doğanın düzen ve işleyişinden habersizdiler.

Fakat Lewis'e göre, aksine doğa kanunları bilinmezse bir olayın bu kanunlara istisna veya aykırı olduğu da bilinemez. Bu insanlar doğa kanunlarından tamamen habersiz olsaydı mucize kavramına da sahip olmayacaklardı. Dolayısıyla mucizelere inanmak doğa kanunları konusundaki cehalete değil tersine doğa kanunlarının

[62] y.a.g.e., s. 17.

bilinmesine bağlıdır. Güneşin her sabah doğudan doğduğunu fark etmemiş olsak bir sabah batıdan doğmasında herhangi bir mucizelik görmeyiz.[63] Mucizelere inanma veya inanmamanın bugünkü gerekçeleri iki bin ya da on bin yıl öncekilerle aynıdır.[64]

Bu eleştirilerin haklı olduğunu ve Hume'un bahsettiğimiz kanıtlarda aşırıya gittiğini kabul edelim. Ama o zaten bu kanıtlara başvurmadan önce epistemolojik bir sonuca varmıştı: Tarihi kanıtlarla (yani insan şahitliğine dayanan rivayetlerle) bir mucize asla ispatlanamaz. Çünkü doğa kanunları bilgimizden gelen karşı kanıtlar her zaman çok daha güçlü olacaktır.

Oysa Swinburne, Hume'un burada önemli bir ihmali bulunduğu kanaatindedir. Zira ona göre geçmişte meydana gelmiş olaylar hakkında dört türlü kanıt söz konusudur. Bunlar geçmiş tecrübelerimize ait apaçık hatıralarımız, diğer insanların geçmiş tecrübelerine dair şahitlikleri, olayın günümüzdeki fiziksel izleri ve modern doğa kanunları anlayışımızdır. Bu sonuncusu başlı başına bir bilgi kaynağı değil diğer üçü için güçlü bir kriter görevi üstlenir.[65]

Swinburne de Hume gibi çatışan kanıtları tartarak güçlü olandan yana bir karar verilmesi gerektiğini kabul eder.[66] Fakat ona göre Hume, bir olayın yani bir mucizenin geçmişte meydana gelip gelmediğini tartışırken sadece iki kanıt türünden, rivayetler ve doğa kanunu bilgimizden bahseder. Kendi apaçık hatıralarımızla fiziksel kanıtlardan ise hiç söz etmez. Dolayısıyla bir olayın vukuuyla ilgili çatışmayı, sadece tarihi rivayetlerle doğa kanunları anlayışımız arasındaki çatışmadan ibaret zannederek yanılmaktadır.[67]

Buna karşılık Flew'in, Hume'un ulaştığı aynı sonucu daha güçlü bir biçimde savunmaya çalıştığını görüyoruz. Onun argümanını şöyle ifade edebiliriz: Tarihçinin görevi geçmiş olayların mevcut kanıtlarını yorumlayarak geçmişte neyin gerçekten vuku bulduğunu açığa çıkarmaktır. Bu kanıtları (rivayetler, belgeler, harabeler vs)

---

[63] Lewis, a.g.e., s. 51.
[64] y.a.g.e., s. 52.
[65] Swinburne, a.g.e., s. 33.
[66] y.a.g.e., s. 37-41.
[67] y.a.g.e., s. 35.

tarihçi, ancak neyin mümkün ve neyin imkansız olduğu hakkındaki mevcut bilgisine başvurarak yorumlayabilir. Doğa kanunları ise bilim adamı ve dolayısıyla tarihçinin, mantıksal olarak değil fakat bilfiil neyin mümkün veya imkansız olduğuna dair mevcut anlayışını ifade ederler.[68]

Öyleyse iddia edilen tarihî bir olay mevcut doğa kanunlarına aykırıysa ya olayın aktarıldığı gibi cereyan etmediğini ya da bu kanunların yanlış ifade edildiğini kabul etmek zorundayız. Çünkü bu aykırı olaya dair rivayet doğası gereği ancak tekil, geçmiş zaman kipinde ve test edilemez bir önermeyle ifade edilebilir. Halbuki doğa kanunları belli şartlar altında her zaman ve her yerde test edilebilen evrensel önermelerle ifade edilmektedir.[69] Tarihçi kararını eldeki kanıtlara göre vermek zorundadır. İddia edilen tarihî bir olay eğer geçerli doğa kanunlarına aykırıysa tarihçi tarihî kanıtlara dayanarak onun aktarıldığı gibi meydana geldiğini asla bilemez. O halde böyle bir olayın meydana gelmiş olması tarihsel olarak imkansızdır.[70]

Basinger'a göre Flew'in bu akıl yürütmesi doğa kanunu bilgimizle çatışan rivayetlerin aslında gerçeği hiç yansıtmadığını göstermeye çalışmaz. İddia edilen olaylar belki de meydana gelmiştir. Onun argümanı aynen Hume'unki gibi epistemolojiktir ve bahsettiğimiz çerçevede böyle bir olayın meydana geldiğini asla bilemeyeceğimiz üzerinde durur.[71]

Fakat Basinger, epistemolojik çerçevesiyle bile Flew'in bu argümanının ciddi sorunlar ihtiva ettiği kanaatindedir. Zira Flew'e göre geçmişteki bir olayın "vuku bulma statüsünü" mevcut doğa kanunu anlayışımıza uygun olması belirlemektedir.[72]

Farz edelim ki, diyor Basinger, çok iyi tanınan doktorlardan oluşmuş kalabalık bir grup fena halde parçalanmış bir bacağın birdenbire eski sağlıklı haline döndüğünü rapor ettiler. Flew'in "vuku bulma ölçütüne" göre doğa kanunları

---

[68] Antony Flew, "Parapsychology Revisited: Laws,Miracles and Repeatability", **The Humanist**, 36 (Mayıs/Haziran 1976), s. 29; Flew, 1967, s. 350.
[69] Flew, 1976, s. 30; Flew, 1997, s. 208.
[70] Flew, 1976, s. 29.
[71] Basinger, a.g.e., s. 37; Flew, 1967, s. 353.
[72] Basinger, a.g.e., s. 40.

bilgimize açıkça aykırı olan böyle bir olayın iddia edildiği tarzda meydana geldiğini asla kabul edemeyiz. Doktorların da böyle bir hadiseyi doğrulamaktan sakınması gerekir.

İşte Flew'in akıl yürütmesindeki sorun; mevcut doğa kanunlarını destekleyen kanıtların, bu kanunlara aykırı bir olayı destekleyen diğer kanıt çeşitlerinden her zaman daha üstün olduğunu öngörmesidir. Bu düşüncesinde onun şu karşılaştırmaya dayandığını hatırlayalım: Doğa kanunları, test edilebilen ve belirli şartlar altında her zaman, her yerde geçerli evrensel önermelerle ifade edilmektedir. İddia edilen karşıt olaya ait rivayet ise ancak tekil, geçmiş zaman kipinde ve doğrulanamayan önermelerle dile getirilebilir. Ama onun bu karşılaştırması hatalıdır.[73]

Buradaki hatayı Swinburne de vurgular. O, tarihî iddialar lehindeki fiziksel izler, apaçık hatıralarımız ve başkalarının tanıklıklarından ibaret kanıtların sınırlı miktarda olduğunu kabul eder ve bu kanıtlara "doğrudan kanıtlar" adını verir. Doğrudan kanıtlar sınırlı sayıda olmasına rağmen aynı kanıtların güvenilir olduğuna dair sayılamayacak kadar çok delil elde edilebilir. Swinburne bunlara da "dolaylı kanıtlar" adını verir.

Dolaylı kanıtlar şöyle formüle edilebilir: Belirli bir tarihî olay lehindeki tanıkların rivayetlerini ele alalım. Onlar için geliştireceğimiz bir genellemede diyebiliriz ki "bir olaya dair belli şartlarda ve belirli karakterdeki tanıklıklar her zaman doğrudur". Swinburne göre bu sayede tarihî iddialar lehindeki kanıtlar doğa kanunlarını destekleyen veriler kadar bir yekun oluşturabilir ve böylece tarihî önermeler de her zaman herkesin test edebileceği bir seviyeye yükseltilebilir.[74]

Hatta, diyor o, insan tanıklığının güvene layık olması lehindeki bu tarz genellemeler (dolaylı kanıtlar), istatistiksel karakterde bulunmalarına ve elde edilmelerindeki pratik zorluklara rağmen bazen geçerli bir takım doğa kanunlarından bile daha çok veriye dayanabilir.[75]

---

[73] y.a.g.e., s. 43.
[74] Swinburne, a.g.e., s. 42-43.
[75] y.a.g.e., s. 47.

Flew'in kıyasındaki hatayı Basinger daha anlaşılır biçimde açıklamaktadır. Ona göre bahsettiğimiz tarzdaki tarihî olaylara dair rivayetlerin her zaman için tekil, geçmiş kipinde ve doğrulanamaz önermelerle dile getirileceği iddiası yanıltıcıdır. Zira geçmiş olaylara ait hem bizim hem de diğer insanların apaçık hatıralarını içeren rivayetlerin güvenilir olması geçmişe dair ve test edilemeyen bir konu değildir.[76]

Basinger şu genel epistemolojik prensibi bize hatırlatıyor: Mesela; tamamen uyanık, normal psikolojik şartlarda ve sağlıklı görme organlarına sahip olduğumuzda, baktığımız şeye bilinçli olarak odaklanmışken ne görüyorsak, aynı şartlar altında diğer insanların göreceği şey de odur. Bu şartlarda gözlemlerimiz güvene değer kabul edilir. Basinger buna "gözlem doğrulama prensibi" adını verir.

İşte bu prensip geçmiş zamanda, tekil ve test edilemeyen bir önerme değildir. Bilakis sürekli doğrulanan, test edilebilir bir genellemedir. Dolayısıyla ortak çıkarları bulunmayan farklı insanların yukarıdaki şartlar altında aynı olguyu tecrübe ederken gözlemlediklerini iddia ettikleri şeyin gerçekten meydana geldiğini kabul ederiz.

Buna göre az önce farz ettiğimiz doktorlar örneğinde Flew'in sandığı gibi münferit bir iddia ile doğa kanunları arasındaki bir çatışma değil; geçerli, test edilebilen ve geniş zaman kipindeki bir doğa kanunu ile yine geçerli, test edilebilen, geniş zamana ait bir "gözlem doğrulama" prensibi arasındaki çatışmayla karşı karşıyayız.[77]

Bu örnekteki doktorların bir yanılmanın kurbanı olmaları veya bizi aldatmak istemeleri elbette mümkündür. Fakat yanılmanın veya aldatma isteğinin söz konusu olmaması da mümkündür ve düşünülebilir. Doğa kanunları lehindeki kanıtların (tecrübelerimiz) bu durumda bile bu çeşit rivayetlerden daha üstün olduğuna dair Flew'in önerdiği objektif bir kriter yoktur.[78]

---

[76] Basinger, a.g.e., s. 44.
[77] y.a.g.e., s. 45.
[78] y.a.g.e., s. 46.

Ayrıca geçmiş olaylar hakkındaki bilgi kaynaklarımız sadece rivayetler ve doğa kanunları anlayışımızdan ibaret değil. Swinburne'ün bahsettiği bir diğer bilgi kaynağı bir takım fiziksel izlerin varlığıdır. Sözgelimi parçalanmış bacağa ait iyileşmeden önceki ve sonraki röntgen filmleri, fotoğraflar, video kayıtları vs bulunabilir. Üstelik bu tür kanıtların sahte olup olmadığını belirleme olanaklarına bugün büyük oranda sahibiz.[79]

Ancak Basinger'ın itiraf ettiği gibi, doğa kanunu anlayışımızdan gelen güçlü kanıta üstün gelmesi için ne kadar çok bu çeşit rivayetin veya fiziksel kanıtın gerektiği kolayca cevaplanabilecek bir soru değildir. Rivayetlerden ve fiziksel kalıntılardan gelen kanıtların çok güçlü ve güvenilir olması halinde, daha da önemlisi böyle bir olaya doğrudan biz şahit olduysak söz konusu olayın gerçekten meydana gelmiş olabileceği, tereddütle de olsa, tamamen gözden uzak tutulamaz.[80]

Benzer şekilde Swinburne de, bu konudaki standartların her zaman açık olmadığının farkındadır. Bununla beraber, onun anlayışına göre apaçık hatıralar, başkalarının tanıklığı ve fiziksel izlerden gelen kanıtlar kimi zaman doğa kanunları bilgimizin sağladığı kanıtlardan üstün olabilir. Hume'un belirttiği gibi, der Swinburne, bir mucize lehindeki kanıtları kabul edebilmemiz için bunların yanlışlığı, iddia edilen mucizenin vuku bulmasından daha mucizevî yani daha ihtimal dışı olmalıdır. Fakat böyle bir olasılık Hume'un sandığından çok daha yüksektir.[81]

Sonuç olarak diyebiliriz ki tarihçi, bilinen doğa kanunlarıyla çelişen olaylar hakkındaki rivayetleri apriori olarak reddedemez. Başka bir ifadeyle tarihî iddiaların bilinen doğa kanunlarına aykırı olması onların asılsız olduğunu gerektirmez. Çünkü böyle olayların genel ve her zaman doğrulanabilen prensiplerle desteklenmesi mümkündür. Fakat böyle bir iddianın kayda değer görülmesi için ne kadar çok kanıt gerektiğini belirlemek kolay değildir. Bu nedenle tarihçinin iddia edilen her olayı ayrı ayrı değerlendirmesi daha uygun olur.[82]

---

[79] Swinburne, a.g.e., s. 36.
[80] Basinger, a.g.e., s. 47.
[81] Swinburne, a.g.e., s. 51.
[82] Basinger, a.g.e., s. 51.

Hatırlatmakta yarar ki bazı tarihî olayların vuku bulup bulmadığı sorusu, "mucizeler mümkün mü" sorusundan veya aynı olayların bir doğa kanunu ihlali olmasından tamamen farklıdır.[83]

Bu nedenle esasında yukarıdaki tartışmalar ihlal anlamındaki mucizelerle değil bilimsel açıdan açıklanamayan olaylarla ilgilidir. Böyle bir olayın geçmişte meydana geldiğini belirleyebileceğimizi söylemek elbette "mucizevî" kabul edilen bazı olayların meydana gelip gelmediklerini tarihsel olarak tespit edebileceğimiz anlamına gelir.[84] Ama ihlalin imkanı bilinmeden bu tarz olaylara gerçekte "mucize" denilemez. O halde üzerinde durulması gereken asıl sorun doğa kanunlarının ihlal edilip edilemeyeceği ve bu anlamdaki mucizelerin imkanı meselesidir.

[83] Alastair McKinnon, "Miracle and Paradox", **Amarican Philosophical Quarterly**, 4 (1967), s. 313.
[84] Basinger, a.g.e., s. 50; McKinnon, a.g.e., s. 313.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
BİLİM VE MUCİZE

Evrendeki olaylar bütününde gözlemlenebilir bir düzenin varlığını ve bilim denen faaliyetin bu düzendeki işleyiş ilkelerini keşfetme çabasından ibaret olduğunu kabul etmeyen yok gibidir. Fakat insanların anlaşamadığı özellikle iki nokta mucize ve bilim bağlamında bizi son derece ilgilendirir. Birincisi, maddi varlık alanı dışında bir realitenin, daha açıkçası bir Tanrının mevcut olup olmadığıdır. Zira mucize tanımı gereği Tanrısal bir eylemdir. İkincisi ise doğa kanunları diye adlandırdığımız söz konusu genel ilkelerin mahiyetidir.

Çalışmamız boyunca zaten Tanrının varlığını farz ettiğimiz için bu hususun üzerinde durmayacağız. İşte bu bölümde doğa kanunu anlayışlarının mucizenin imkanı ve bilinmesiyle ilgisini inceleyeceğiz. Burada cevabını arayacağımız soru şu olacaktır: Doğa kanunlarının tanrısal bir eylem sonucunda ihlali anlamında bir mucizenin mümkün olduğu herhangi bir çelişkiye düşmeden ileri sürülebilir mi? Tartışmalarımıza bilim dünyasının mucizevî olaylara ilişkin fiili tutumuna bir göz atmakla başlayalım.

3.1. Bilimsel Tutum

Günümüz Batı dünyasında mucizelerle ilgili dört farklı yaklaşımdan söz etmiştik (bkz. s. xv). Bunlardan özellikle ikisi bilim çevrelerinde kabul görmektedir.

Bu iki yaklaşımdan birincisi belki de en yaygını materyalist determinizmdir. Bu görüş duyularımızla algılanamayan ve objektif olarak doğrulanamayan hiçbir gerçeklik alanı tanımaz ve kozal ilişkilerin evrensel zorunluluğunu savunur. Buna göre her şeyin upuygun açıklaması ancak emprik bilimle yapılabilir. Bu düşünce 20. yüzyılın başlarına kadar entelektüel ve akademik hayatı tam bir hakimiyeti altına almış, psikoloji ve antropolojiden Hıristiyan teolojisine varıncaya dek tüm disiplinleri derinden etkilemiştir.

Bahsettiğimiz dünya görüşü açısından mucizeler ve fiziksel dünya dışındaki bir alanla yapıldığı iddia edilen her türlü temas, cehalet veya batıl inançtan kaynaklanan bir saçmalıktır.[1]

Genel çerçevesini çizdiğimiz bu tutumun bugün belki aynı katılıkta savunulmadığını düşünebiliriz. Fakat günümüz bilim dünyasında bu tarz düşüncelerin her zaman ontolojik olmasa bile en azından epistemolojik bakımdan geçerli olduğunu ve bilim yapabilmek için böylesi bir tutumun kaçınılmaz sayıldığını söyleyebiliriz.

Parapsikoloji[2] adıyla bilinen ikinci tutum, paranormal tecrübe diye adlandırdığı harika ve olağandışı olayların yeni bir yaklaşımla bilimsel olarak incelenmesini savunur. Bu tutumun gelişmesinde 20. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren modern fizikte yaşanan devrim niteliğindeki gelişmelerin etkisi büyük olmuştur. Heisenberg ve Einstein gibi bilim adamlarının buluş ve teorileri, kuramsal fiziği her şeyin nihaî cevabını vermek iddiasından artık sakındırmıştır.

Materyalist determinizmin güç kaybetmesinde Jung'un parapsikolojiyle ilgili çalışmalarının da katkısı olmuştur. Paranormal fenomenleri bilimsel yöntemlerle incelemeyi amaçlayan parapsikoloji bugün pek çok ülkede bilimsel bir disiplin olarak saygı görmektedir. Geçmiş, gelecek veya uzak olayların algısı, telepati, psikokinezis[3] vs parapsikolojinin şu an tanımlayabildiğini iddia ettiği ve olağan sebep-sonuç ilişkisi dışında gelişen psişik fenomenlerden sadece bir kaçıdır.

Bu gelişmelere dayanarak Morton Kelsey beş duyu dışındaki yollarla da doğrulanabilir bilgiye ulaşabildiğini ve normal zaman ve mekan kurallarına aykırı bu durum sayesinde mucizenin ciddi bir bilimsel incelenme imkanı doğduğunu söyler.[4]

---

[1] Kelsey, a.g.e., s. 550.
[2] **Parapsikoloji:** Normal fizikî ve fizyolojik açıklamanın kapsamı dışında kalan ve doğa yasaları, algı, duyum ve akıl yürütmeyle açıklanamayan olayları, normal dışı insan yeteneklerini inceleyen bilim. Cevizci, a.g.e., s. 415.
[3] Zihnin maddeyi etkileme gücü.
[4] Kelsey, a.g.e., s. 551.

Fakat bu keyfiyet doğa kanunları ihlalinin felsefî imkanını soruşturan bizleri fazla heyecanlandırmamalıdır. Zira ilerde göreceğimiz gibi bu yeni disiplin başarılı olsa bile yapabildiği tek şey, olağanüstü olayları bir tür doğa kanunlarına dahil etmek olacaktır. Belli kanunlara göre cereyan eden olaylar ise artık mucize olmaktan çıkar.

Bu noktada Lewis'in bir uyarısı dikkatimizi çekmektedir. Hume mucizevî olaylar da dahil olmak üzere olguya ait bütün akıl yürütmelerimizde tek rehberimizin tecrübe olduğunu söylüyordu. Oysa, diyor Lewis, mucizelerin vuku bulup bulamayacağı sorusu sadece tecrübeyle asla cevaplandırılamaz.

Zira mucize olduğu iddia edilen her olay son tahlilde görülen, dokunulan, işitilen, tadı ve kokusuna bakılan, kısacası duyularımızla algıladığımız bir şeydir. Duyular ise yanılmaz değildir. Bu nedenle olağandışı bir olayla karşılaşıldığında bir illüzyonun kurbanı olduğumuzu her zaman ileri sürebiliriz. Doğaüstünü dışlayan bir felsefe tercih edilmişse bu söz her zaman söylenebilecek bir şeydir. Yine denebilir ki bu garip olay sadece henüz açıklanamayan bir hadisedir. Demek ki tecrübeden öğreneceklerimiz öncelikle kabul ettiğimiz felsefeye bağlıdır. Öyleyse felsefî sorunları çözmeden mucize konusunda tecrübeye başvurmak anlamsızdır.[5]

Tecrübe mucizeyi ispat edemiyorsa veya çürütemiyorsa, diye devam eder Lewis, tarih bunu hiç yapamaz. Bazı insanlar tarihî kanıtları, tarihî araştırmaların rutin kurallarına göre inceleyerek bir mucizenin geçmişte vuku bulup bulmadığına karar verilebileceğini düşünüyor. Oysa bir mucizenin mümkün olup olmadığına, eğer mümkün ise ne kadar olası olduğuna karar vermeden bu rutin kurallar işlemez.

Çünkü mucizelerin imkansız olduğunu düşünüyorsak hiçbir tarihî kanıt bizi ikna edemez. Eğer mümkün ama son derece ihtimal dışı ise bizi ancak matematik kesinliğe sahip kanıtlar ikna edebilir. Tarih, herhangi bir olay hakkında hiçbir zaman bu kesinlikte kanıtlar sunamayacağına göre yine bizi ikna edemeyecektir. Öte yandan eğer mucizelerin vukuunun son derece olası olduğunu düşünüyorsak mevcut tarihî

---

[5] Lewis, a.g.e., s. 7.

kanıtlar çok sayıda mucizenin meydana geldiği konusunda bizi ikna etmek için yeterlidir. Tarihî incelemenin sonucu kabul edilen felsefî görüşe bağlı olduğuna göre önce felsefî sorunları ele almalı.[6]

Lewis'in ne kadar haklı olduğu bir yana, en azından mucize tartışmalarında felsefî sorunları öncelikli olarak ele almak gerektiği konusunda ona katılmamak mümkün değil. Bu nedenle bilimsel incelemeyi parapsikolojiye, saf tarihî incelemeyi de tarih bilimine bırakarak biz şimdi felsefî sorunlar üzerinde duralım. Bunun için Hume'un değerlendirmelerine dayalı tartışmalar iyi bir başlangıç noktası olabilir.

3.2. Hume'cu Nedensellik

Hume'un kabul ettiği genel doktrine göre sebeple sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Birbirini takip eden olaylar dizisinde zorunlu bağlantılar değil alışılmış rastlantılar vardır. Bir olayın başka bir şekilde değil de bu şekilde devam etmesini gerektirecek herhangi bir mecburiyet yoktur. Hangi olaydan sonra neyin meydana geleceğini ancak tecrübeyle keşfederiz. Tecrübe ise olaylar dizisinin tamamen pasif bir şekilde bilincinde olmaktan ibarettir.[7]

Taylor, sebep-sonuç ilişkisinde bir zorunluluk görmeyen Hume'u, hem mucizelere hem de bilim yapmaya imkan bırakmadığı için şiddetle eleştirir. Taylor'a göre bu zorunsuzluk esas alınınca Hume'un değişmez tecrübe veya ihlal edilemez doğa kanunlarından söz etmesi şu ana kadarki tecrübelerimizin düzenli algıladığı olaylar dizisinden başka bir anlama gelmez. Dolayısıyla olaylar dizisinin herhangi bir kurala uyacağını, herhangi bir olayın başka herhangi bir olayı takip edeceğini beklemenin mantıksal bir zemini kalmaz.[8]

Düzenli tekrarlar ise sadece olaylar arsındaki sübjektif bağlantıyı gündeme getirir. Daha basit bir dille söylemek gerekirse örneğin bu muhtemeldir veya kesindir demek, sadece bilfiil gözlemci daha az veya daha çok güvenle bu sonucu

---

[6] y.a.g.e., s. 8.
[7] Hume, 1970, s. 114.
[8] Taylor, a.g.e., s. 25.

beklemektedir anlamına gelir. Bütün önermeleri olayların fiilî vuku bulmaları hakkındaki ifadelere indirgemesi Hume'un genel felsefesinin en önemli özelliğidir.[9]

Bu bağlamda Taylor Hume'un ana argümanını onun felsefesinin terimleriyle yeniden ifade ederken şunları söyler: Olayların düzenli tekrarı onlar arsındaki bir birlikteliği düşündürür ve bu düşüncenin gücü tekrarın sıklığına bağlıdır. Bu, tıpkı bir kumarbazın uzunca bir süre kendisine gülen şansının devam edeceğine inanması gibidir. Nitekim bu inanç şansın artık devam etmeyeceği düşüncesinden ne daha az ne de daha çok rasyoneldir. Madem ki tekrar ile inanç arasında keşfedilebilir bir bağlantı yoktur öyleyse eşi görülmemiş bir olaya inanan bir kişinin inancını irrasyonel olarak nitelendiremeyiz.[10]

Mucizelerin imkanını bir tür teolojik determinizme bağlayan fakat Hume'un nedensel zorunluluğu ortadan kaldırmasıyla mucize inancının da tehlikeye girdiğini düşünen Taylor'a göre Tanrıya inananların cennet nimetleri hakkındaki "temelsiz" beklentilerini küçümseyen bir natüralist, Hume'un bu doktrinine göre, güneşin yarın tekrar doğacağına dair kendi beklentisinin de aynı derecede temelsiz olduğunu unutmaktadır.[11]

Hume'un anlayışına göre, diyor Taylor, A'yı B'nin takip ettiğini ne kadar sık ve A'nın, ardından B olmaksızın ne kadar az vuku bulduğunu görürsem, A'nın, arkasından B meydana gelmeden vuku bulduğuna veya bulacağına o kadar az inanırım. Bilimsel tahminlerin şu ana kadar güvene değer olması ise garip ve açıklanamaz talihli bir tesadüften başka bir şey değildir.[12] Hume'un değişmez doğa kanunlarının ihlali düşünülemez sözü ancak bu anlama gelir. Daha doğrusu ortada ihlal edilecek bir doğa kanunu değil aşamadığımız beklenti ve zihinsel alışkanlıklarımız vardır.[13]

[9] y.a.g.e., s. 28.
[10] y.a.g.e., s. 34.
[11] y.a.g.e., s. 39.
[12] y.a.g.e., s. 38.
[13] y.a.g.e., s. 29.

Taylor mantık ve bilim felsefesi açısından Hume'un denemesinin önemini, mucizelerin inanılabilirliğinden ziyade tümevarımın geçerliliğine saldırmasında görür ve onun düşüncesini sonuna kadar götürerek böylece yanlışlığını göstermeye çalışır: Hume diyordu ki mevcut bir duruma dayanarak yapılan ve onu aşan bütün çıkarımlar, dünyanın genel bünyesinde apriori bir takım kabuller öngörür. Halbuki kendini bize tecrübeyle ifşa eden dünyanın apriori hiçbir bünyesi yoktur. O, başıboş ve ayrı ayrı vakalardan başka bir şey değildir. Eğer durum gerçekten Hume'un dediği gibiyse bilim yapmanın da imkanı ortadan kalkar.

Zira bilim için vazgeçilmez olan tümevarım, bir genelleme süreci değil geçmiş belli bir olayın karakteristik özelliklerinden hareketle gelecekteki belirli bir olayın karakteristik özelliklerini kestirme sürecidir. Pek tabiî, belli bir olayın bilinen karakteristiklerine dayanarak gelecek benzer bir olaya dair tahminde bulunma meşru bir süreçse olayların başıboş ve bağımsız olduğu diğer bir ifadeyle tecrübenin, tamamen bağlantısız fakat haricî olarak birbirleriyle ilişkilendirdiğimiz olaylar zincirinin bilincinde olmak anlamına geldiği varsayımından vazgeçmek zorunludur.[14]

Ayrıca böyle bir varsayım kabul edildi mi, teolojik veya bilimsel olsun bütün dogmatizmlerden vazgeçmek gerektiğinin ötesinde, herhangi bir olayın diğerinden daha az veya çok olası olduğunu söylemek bile mümkün olmaz. Hatta bu doktrin biraz daha ileriye götürülecek olursa en soyut mantık ve matematik bile imkansızlaşır. Zira bir olaydan onu aşan bir çıkarım elde edilemiyorsa, mesela ikiyle üç beş eder demek, yapılan işleminin sonucunu dile getirmekten başka bir anlama gelmez ve bir sonraki işlemde aynı sonucu bulacağımızın hiçbir garantisi kalmaz.[15]

Taylor nedenselliğin zorunluluğuna inanıyor ve mucizelerin imkanını bu zorunluluğa bağlı görüyor. Bu yüzden nedensel ilişkinin zorunlu olmadığını düşündüğümüzde ne tür epistemolojik sorunlarla karşı karşıya kalacağımızı anlatarak Hume'un, mucizelerin imkansızlığı konusunda yanıldığını göstermeye çalışıyor. Taylor'un aksine ve daha isabetli bir yaklaşımla Smart'a göre nedensellikte zorunluluk yoksa mucizelere giden yol kapanmaz tersine açılmış olur. İşte Smart'ın

[14] y.a.g.e., s. 42.
[15] y.a.g.e., s. 41.

Hume'a yönelttiği eleştiriler de bu noktadan kaynaklanmaktadır. Ona göre Hume'un bu güçlü argümanı büyük bir paradoksla karşı karşıyadır. Bu da, nedensellikte bir zorunluluk öngörmemesine rağmen evrensel olgu tecrübesi dediği değişmez doğa kanununu savunması ve bu nedenle mucizelerin vukuunu reddetmesidir.[16]

Smart'ın sözünü ettiği bu paradoksu nasıl ortaya koyduğuna bir bakalım: Sebep-sonuç ilişkisi zorunluluk içermeyen düzenli bir diziden ibaretse, bunun gelecekte devam etme zorunluluğu yok demektir. Şu iki önermeyi ele alalım. (1) Güneş geçmişte her zaman doğmuştur. (2) Yarın güneş doğmayacaktır. Gerçekte bu iki önerme arasında herhangi bir çelişki yoktur. Bu durum felsefede endüksiyon problemi diye adlandırılan soruna bir örnek teşkil eder. Konumuzu aydınlatacak bu problemi Smart şöyle özetler:

Bilim suyun belli bir ısıda donduğu, ısınan cisimlerin genleştiği vb doğa kanunlarını keşfeder. Bilimin iddiasına göre bu kanunlar hem geçmişi hem de geleceği kapsar. Fakat geleceği kapsaması ancak doğanın değişmezliği yani şu ana kadar olanın olmaya devam edeceği varsayımına dayanarak geçerli olabilir. Doğanın değişmezliği ise ancak gözlemle ispatlanabilir. Oysa gözlem geçmiş ve şimdiki zamana aittir, geleceğe değil. Yarın ne olacağını şimdiden gözlemleyemeyiz. Dolayısıyla bu ispat girişimi bir kısır döngüdür ve başarısızdır. Sonuç olarak bilim öyle görünüyor ki ispatlanamaz bir faraziyeye dayanmaktadır.[17]

Holland'ın bu argümanda itiraz ettiği bir nokta vardır. Ona göre doğa kanunları sadece fiilî olanı değil ihtimalleri de kapsar. Yani olayları betimlemekle kalmaz aynı zamanda neyin imkansız, neyin zorunlu olduğunu şart da koşarlar. O halde doğanın değişmezliğini varsaymakta bir kısır döngü söz konusu değildir.[18]

Holland'ın bu açıklamasının saf tecrübeyi aşan bir kabul olduğu ve Hume'un argümanının bu sonucu içermediği açıktır. Dolayısıyla Hume'a göre konuşacak olursak suyun yarın aynı şartlar altında donmayabileceğini düşünmek çelişki değilse

[16] Smart, a.g.e., s. 19.
[17] y.a.g.e., s. 20.
[18] Holland, a.g.e., s. 46.

doğa kanunlarını ihlal eden bir olayın vuku bulabileceğini düşünmek de çelişki olamaz. O halde mucizevî olay en fazla inanılmaz bir şeydir.

Yarın güneşin doğmayacağını söylemek çelişik değilse tecrübelere dayanarak güneşin yarın doğacağına, doğmamasının imkansızlığına dair kesin kanıtlarımız olduğunu nasıl iddia edebiliriz. Doğrusu mantıksal açıdan elimizde böyle kanıtlar yoktur.[19]

King-Farlow, Hume'u bu paradoksa iten şeyin Newtoncu fiziğin etkisinden tam olarak sıyrılamaması olduğu kanaatindedir. Keza Flew, aynı etki nedeniyle Hume'un, kendi zamanındaki mevcut doğa kanunu bilgisini yanılmaz son söz sandığını belirtir. Bu yanlış fikir yüzünden Hume bugün tamamen doğal sebeplerle açıklayabildiğimiz bazı olağandışı fenomenleri kategorik olarak reddediyordu. O, doğa kanunları ve düzenlilik anlayışımızı hangi olayların ihlal edeceği, hangilerinin genişleteceğine dair tatminkar bir kriter vermemektedir. Oysa bu konudaki lakayt bir tutum kolayca batıl inanç ve saçmalıklara yol açabilir. Aşırı bir katılık da, örneğin, fizik ve psikolojide son asırda ortaya konan çarpıcı ispatları bilim adına reddetmeye bizi zorlar.[20]

Yine de Smart Hume'un argümanının hakkını teslim etmek ister. Doğanın değişmezliğine dair iddiası emprik düzlemde geçersiz olsa da mucize rivayetlerine karşı evrensel tecrübemizi ileri sürdüğü için bu argüman son derece güçlüdür.[21]

Zira emprik bilim matematik tümdengelimin kesinliğinden yoksun olsa da mümkün olan en iyi kanıtları bize sunabilir. Örneğin "Hakan Şükür kötü bir forvettir. Çünkü şu ana kadar hiç gol atamamıştır" sözü böyle bir kanıtı ifade eder. Bilim alanında bu tür kanıtlar elde etmeye çalışmak son derece rasyoneldir. Doğa kanunları da işte bu anlamdaki bilimsel kanıtları dile getirir. Hume'un yarın da güneşin doğacağına dair kanıtlarımız var demesi bu çerçevede anlamsız değildir.[22]

---

[19] Smart, a.g.e., s. 21.
[20] King-Farlow, a.g.e., s. 268; Flew, 1967, s. 351.
[21] Smart, a.g.e., s. 37.
[22] y.a.g.e., s. 22.

Ancak Smart'a göre bunu kabul etmek yarın güneşin doğmamasının imkansız olduğunu da kabul etmek demek değildir. Kısaca, bir A olayının meydana geleceğine dair mümkün olan en iyi kanıtlara sahip olabiliriz fakat yine de A'nın meydana gelmeyebileceğini düşünebiliriz. İşte Hume'un argümanındaki paradoks bu noktadan beliriyor. Çünkü mucizelere yani bir doğa kanunu ihlaline inanılamaz dediği halde onun genel felsefî doktrinine göre tecrübenin tek rehber kabul edilmesi durumunda böyle bir olayın vuku bulması teorik olarak her zaman bir muhtemeldir.[23]

Nitekim Hume'cu geleneğe bağlı filozoflar da onun argümanında hem mucizelere imkan veren hem de argümanı zayıflatan bir açık bulunduğunu kabul eder. Flew'e göre Hume'un argümanındaki en büyük kusur bir doğa kanununun mantıksal niteliklerini gereği gibi tasvir edememesidir. Bu nedenle Hume, ihlale imkan tanımayan uygun bir doğa kanunu kavramı geliştirememiştir.[24] Zira Hume'a göre A, B'nin sebebidir demek bütün A'lardan sonra B'lerin meydana geldiğini söylemek demektir. Onun doğa kanunuyla kastettiği şey, A'ları B'lerle zihinsel bir alışkanlık eseri olarak ilişkilendirdiğimiz ifadelerdir.

Böylece doğa kanunu yüzdeliklere dayalı evrensel bağlantılara indirgenmiş oluyor. Sonuçta harika veya olağandışı ile gerçek mucize arasında ayırım yapmak imkansızlaşmaktadır. Eğer doğa kanunları alışkanlık eseri psikolojik bağlantıların ötesine geçemiyorsa böyle bir doğa kanunu ihlalinin imkansızlığını savunmanın hiçbir dayanağı kalmaz.[25]

Ayrıca Hume'un bazı mucize rivayetlerini sırf mucizevî doğaları veya mutlak imkansızlıkları gerekçesiyle yadsıması bizzat kendi temel prensibiyle bağdaşmaz. Zira ona göre bir şey açıkça kavranabiliyorsa mantıksal hiçbir çelişki içermez ve yanlış olduğu ispatlanamaz.[26] Bu durumda ya bazı şeylerin kavranabilmesine rağmen

---

[23] y.a.g.e., s. 23.
[24] Flew, 1967, s. 351.
[25] Flew, 1997, s. 204.
[26] y.a.g.e., s. 185.

imkansız oldukları iddia edilecek ya da mucize kavramının yalancı ve örneklendirilemeyecek bir kavram olduğu fikri terk edilecek.[27]

İşte bu tip sorunlardan kurtulmak için Flew gibi Hume'cu filozoflar daha sağlam bir doğa kanunu kavramının gereğini savunmaktadırlar. Bu yeni kavram doğa kanunu ihlalinin mantıksal imkansızlığını da gösterecek bir karakterde olmalıdır.

3.3. Bir Doğa Kanununun İhlal Edilmesi

Bu noktada bir doğa kanunu elde edilirken başvurulan bilimsel prosedürün konumuz açısından önem taşıyan aşamalarına işaret edelim. Bu aşamaları hatırlamak gelecek birkaç sayfadaki tartışmaları daha iyi anlamaya yardımcı olacaktır. Bu prosedüre göre herhangi bir alanda çalışan bilim adamı topladığı deney ve gözlem verilerine dayanarak bir takım hipotezler geliştirir. Tüm verileri karşılayan teoriler arasında en genel ve en basit olan formül şimdilik doğa kanunu olarak kabul edilir.[28]

Klasik örneği verelim. Diyelim ki daha önce hiç kuğu görülmemiş olsun. Bu şartlarda Türkiye'nin değişik yerlerinde birkaçını gözlemlediğimizi ve hepsinin de beyaz olduğunu varsayalım. Buna dayanarak "bütün kuğular beyazdır" yollu bir hipotez öne sürebiliriz. Bu, geçmiş bütün kuğuların beyaz olduğu çıkarımına ve gelecekte gözlemlenecek bütün kuğuların yine beyaz olacağı tahminine imkan verir.

Fakat şu ana kadar ki gözlemlerimizle uyumlu başka birçok hipotezler ileri sürülebilir. Mesela diyebiliriz ki Türkiye'deki tüm kuğular beyaz, diğerleri siyahtır. Ancak ilk hipotezimiz daha basit olduğu için onu tercih edeceğiz. Demek oluyor ki bir formül en basit olduğu sürece onu geçici olarak doğa kanunu kabul edeceğiz.[29]

Eldeki tüm veriyi eşit şekilde açıklayabilen eşdeğer basitlikte birkaç teori de bulunabilir. Farklı oldukları için gelecek hakkındaki öngörüleri de farklı olacaktır. Bu durumda bilim adamı mümkün olduğu ölçüde onları sağladıkları tahminler

---

[27] y.a.g.e., s. 186.
[28] Swinburne, a.g.e., s. 23.
[29] y.a.g.e., s. 25.

bakımından sınayacak ve tahminleri yanlış çıkan teorileri reddedecektir. Bu prosedür neticesinde ulaşılan bir doğa kanunu her zaman tashihe açıktır. Fakat ortaya çıkan yeni fenomenleri karşıladığı her defasında doğruluğu daha da güçlenir.[30]

Az önce Hume'cu filozofların, "onun genel argümanında mucizeye teorik bir imkan bulunması eksik bir doğa kanunu kavramı içermesinden kaynaklanmaktadır" tarzındaki görüşlerini aktarmıştık. Onlara göre doğa kanunu ifadesinin içerdiği temel mantıksal kurgu tam olarak kavranınca, doğa kanunu ihlalinin mantıken imkansız ve böyle bir tabirin çelişik olduğu kolayca anlaşılır.[31]

Bunlardan McKinnon der ki, bugün bilim adamlarının büyük çoğunluğu doğa kanunlarının evrensel geçerliliğini ve bütün olayların bu kanunlara uyduğunu kabul eder. Evreni tek ve tutarlı bir bütün olarak görmek, zihnimizin onsuz işlemeyeceği bir şarttır. Evren düzeninin gerçek içeriğini keşfetmemiz bütün olayların belirli kanunlara göre meydana geldiğini kabul etmeye bağlıdır. Dolayısıyla doğa kanunlarının ihlalini imkansız saymak hem haklı hem zorunludur.[32]

Flew için de durum aynıdır. Eğer bilim adamı genel geçer açıklamalar bulacaksa evrensel kanunları keşfetmek zorundadır. Onun doğaüstü müdahaleyle meydana gelen doğa kanunu ihlalini reddetmesi, hem doğal ve doğaüstü olayları birbirinden ayırt edecek doğal (vahyî olmayan anlamında) bir kıstas bulunmamasına hem de bir bilim adamı sıfatıyla tamamen evrensel ve genel geçer teoriler bulma yükümlülüğüne dayanır (ki onu bilim adamı yapan da budur). Bu açıdan mucizeyi çelişik kılan bir doğa kanunu kavramı ne keyfî ne de irrasyoneldir.[33]

McKinnon açısından doğa kanunlarının ihlali düşüncesi gerçekten kendiyle çelişen bir ifadedir. Çünkü doğa kanunları, emir veya yasak koyan hukuk kanunlarının aksine eşyanın gerçekte nasıl davrandığını sadece tasvir eden genellemelerdir. Bu nedenle doğru anlaşılmış doğa kanunlarının ihlali tanım gereği

---

[30] y.a.g.e., s. 24.
[31] Flew, 1997, s. 205.
[32] McKinnon, a.g.e., s. 314.
[33] Flew, 1967, s. 349.

imkansızdır. Mucizenin tanımındaki bu çelişki, *doğa kanunları* yerine *olayların bilfiil seyri* ifadesinin kullanılmasıyla çok daha iyi anlaşılır. Zaten doğa kanunları olayların gerçek seyrini tasvir eden genellemelerden başka bir şey değildir. Buna göre mucize, olayların bilfiil seyrine aykırı olan olay anlamına gelir ki bu ifade apaçık bir çelişki içermektedir.[34]

Flew'in doğa kanunu ihlalinin çelişkili bir kavram olduğunu göstermek için başvurduğu açıklamalar biraz farklı olsa da temelde benzerlik gösterir. Ona göre mucizeyi doğanın düzenli seyrini ihlal eden olay şeklinde anlamak, mucize kavramının mantıksal olarak doğal bir düzenin varlığına bağlı olduğunu da kabul etmek demektir.[35] Bu nedenle mucize yandaşları çelişkiye düşmeden hem gerçek doğa kanunlarını hem de onların gerçek istisnalarını ispatlamak zorundadır. Zira ihlal kavramı doğa kanunlarından hayat bulur ve onlar olmasa hiçbir anlam ifade etmez.[36]

Oysa böyle bir çaba sonuçsuzdur. Çünkü doğa kanunlarını ifade eden ve genel, geniş zaman kipinde ve her zaman test edilebilir kozal genellemeler formunda olan nomolojilerin (nomologicals)[37] tümü birer şartlı önermedir. Dolayısıyla "A'lar B'lerin tek sebebidir" önermesi, "eğer A meydana gelmezse (veya gelmemişse) B de meydana gelmez (veya gelmemiştir)" sonucunu zorunlu olarak doğurur. Buna göre bir olayın doğa kanunu ihlali olduğu söylemek, doğru bir nomolojinin yani doğanın doğru ve upuygun bilgisinin gerçek bir istisnası olduğu anlamına gelir. Ama bu imkansızdır. Öyleyse gerçek nomolojik bir önermeyle çelişen şey fiziksel olarak imkansız olan şeydir.[38]

McKinnon'a göre eğer mucizeyle kastedilen sadece mevcut doğa kanunları bilgimize aykırı olaylarsa ortada felsefî bir sorun veya çelişki yok demektir. Buradaki çatışma doğanın içinde değil meydana gelen bir olay ile bizim doğayı anlayış tarzımız arasındadır. Bizi şaşırtan ve onu açıklayacak henüz hiçbir doğa

---

[34] McKinnon, a.g.e., s. 309.
[35] Flew, 1967, s. 346.
[36] Flew, 1997, s. 202.
[37] Flew'in "nomological" terimiyle mantık prensibi seviyesinde bir geçerlilik gücüne sahip gerçek doğa kanunu bilgisini kastettiği anlaşılıyor. Bunu tam olarak karşılayacak Türkçe bir terim bulamadığım için zaman zaman "nomoloji" kavramını kullanma gereği duydum.
[38] Flew, 1967, s. 351.

kanununa sahip olmadığımız olaylar için "bu bir mucizedir" diyebiliriz. Ama o zaman mucizeler henüz çözemediğimiz bilimsel muammalar sınıfına girerek dini değerini kaybedecektir.[39]

Holland bu sınıfa giren olayların da mucize kabul edilebileceği kanaatindedir. Önemli olan husus bu olayların dini bir anlam taşımalarıdır.[40] Onun bu dini anlamı çakışma kavramıyla ilişkilendirdiğini daha önce görmüştük.

Oysa, diyor McKinnon, mucizeyle kastedilen sadece olayın henüz anlaşılmadığı değil asla anlaşılamayacağı, onu açıklayacak doğa kanunlarının hiç olmayacağıdır. Bu ise bizi yukarıda bahsettiğimiz çelişkiye düşürür.[41]

Şimdi mucize diye algılanan yani bildiğimiz doğa kanunlarına aykırı olan bir olayla karşılaştığımızı varsayalım, McKinnon'a göre doğa kanunu tanımımızdan kaynaklanan bir zorunlulukla ya olayın gerçekliğini kabul edip ihlal ettiği kanunu reddedeceğiz ya da kanunu kabul ve olayı inkar edeceğiz. Ama ikisini birden tasdik edemeyiz.[42]

Flew'e göre ise böyle bir durumda eğer mucizeye dair kanıtlar son derece güçlüyse o zaman bunu dışlayan nomolojik önermenin doğru olup olmadığı gündeme gelir. Prensipte bu önerme her zaman test edilebilir ve yanlışlığı gösterilebilir. Bu durumda böylesine güçlü kanıtlara dayalı olayın gerçekte vuku bulduğu sonucuna ulaşılması mümkündür. Fakat aynı zamanda onun mucize olmadığı da anlaşılır.[43] O halde olayın gerçekliğinden şüphe etmek yerine vukuunu kabul edip onu incelemeli ve burada ne tür doğa kanunlarının işlediğini keşfetmeye çalışmalıdır.[44]

Bazı olayların şu ana kadar doğru saydığımız doğa anlayışımız ve bilgimizle çelişmesi, ona aykırı olması son derece olasıdır. Fakat hiçbir bir olay doğanın doğru

---

[39] McKinnon, a.g.e., s. 310.
[40] Holland, a.g.e., s. 49.
[41] McKinnon, a.g.e., s. 311.
[42] y.a.g.e., s. 309.
[43] Flew, 1967, s. 352.
[44] Flew, 1997, s. 201.

ve upuygun anlayışıyla veya doğanın fiilî seyriyle çelişemez. Zira olayların fiilî seyri, ne kadar acayip olursa olsun evrende cereyan eden bütün olayların fiilî seyrini içine alır. İlahi de olsa hiçbir müdahale bu durumu değiştiremez. Çünkü o zaman ilahi müdahale olayların bilfiil seyrinin bir parçası demektir. Mucize yine bu fiilî seyre aykırı olmak zorundadır ve aynı imkansızlık devam eder. Demek ki geleneksel olarak mucize diye tanımlanan olaylar, eğer vuku bulmuşlarsa, gerçekliğin yanlış yorumlandığı ve tâbi oldukları kanunlar bilinmeyen hadiselerden ibarettirler.[45]

Bir bilim adamının aykırı bir hadiseyi bilinen doğa kanunlarının ihlali biçiminde savunması, aynen kendi haritası ile incelediği bölge arasında farklılıklar bulan coğrafyacının arazide bir hata olması gerektiğini ileri sürmesi gibidir.[46]

Başka bir örneği ele alalım ve sadece x sayıda olayın olduğu bir evren farz edelim. Bunlardan x-1 tanesinde insanlar su altında uzun süre kalmaları sebebiyle ölmüştür. Geriye kalan tek olayda ise kutsal bir adam su altında seksen gün kalmasına rağmen hala hayattadır. Şimdi mucize taraftarları diyeceklerdir ki bu tek olay eşyanın meydana gelme tarzına, fiilî seyrine aykırıdır. Oysa bu iddia temelsizdir. Zira hem boğulma hem de boğulmama bu farazî evrende eşyanın davranış tarzının, fiilî seyrinin bir parçasıdır. Kutsal adamın hayatta kalması tuhaf ve o ana kadar ki anlayışımıza aykırı olabilir fakat bu, yalnızca anlayışımızın yetersizliği ve olgunlaşmadığı anlamına gelir.[47]

Doğrusu Flew ve McKinnon'ın sıraladığımız argümanları oldukça güçlü ve tutarlı görünüyor. Doğa kanununu onlar gibi tanımladığımızda bir ihlalin meydana gelmesi gerçekten mantıksal olarak imkansızdır.

Smart da bu çerçevede mucizeyi doğa kanununun bir ihlali saymakta çok ciddi bir sorun bulunduğunun farkındadır. Hatırlanacağı üzere bir doğa kanunu kabaca şöyle formüle edilmekteydi: Bütün A tipi olayları B tipi olaylar takip eder. Bir doğa kanununun geçersiz olduğunu göstermek için bütün yapmamız gereken

---

[45] McKinnon, a.g.e., s. 310.
[46] Flew, 1967, s. 349.
[47] McKinnon, a.g.e., s. 312.

kanuna bir istisna, negatif bir örnek ortaya koymaktır. O zaman sözde doğa kanunu, doğa kanunu olmaktan çıkar. Peki öyleyse bir mucize bu kanunu nasıl ihlal edebilir? Mucize ona bir istisnaysa o zaman doğa kanunu zaten mucizenin vuku bulmasıyla birlikte ortadan kalkar. Kısaca görünüşe göre mucizenin tanımında bir paradoks vardır. Mucize doğa kanununu ihlal teşebbüsünde ilelebet başarısız olacak gibidir. Zira ne zaman bir kanunu ihlal ettiğini düşünmeye başlasa ortada ihlal edilecek bir kanun kalmadığını, çünkü geçerliliğini artık yitirdiğini fark edecektir.

Smart şöyle devam eder. Bu değerlendirmeler doğa kanunları hakkında iki önemli noktayı gün yüzüne çıkarmaktadır. Birincisi, doğa kanunları söz konusu olunca "kanun" kelimesi zayıf bir analojiye dayanmaktadır. Çünkü kanunlar ilk anlamda bir parlamentonun kabul ettiği veya ahlaka dair kurallar demektir, ihlal edilseler bile geçerli olmaya devam ederler. Doğa kanunlar içinse bu geçerli değil.[48]

Holland da benzer kanaattedir. Hukuk kanunları talimatlar içerir, der. İnsanların çeşitli nedenlerle bu talimatlara uymaması sonucu ilgili kanunların ihlali mümkündür. Oysa doğa kanunları betimlemelerden (description) ibarettir. Doğa kanununa aykırı bir olayın meydana gelmesi bu betimlemenin ihlali veya ona karşı gelinmesi değil onun yanlış ifade edilmiş olması anlamına gelir. Yani böylece doğa kanunu diye bildiğimiz şeyin aslında doğru bir doğa kanunu olmadığı ortaya çıkar. O zaman betimlememizi aykırı olayı açıklayacak şekilde değiştirmemiz veya ondan vazgeçip yenisini önermemiz gerekir.

Hukuk kanunları ile doğa kanunları arasındaki bu farktan dolayıdır ki bir ülkenin kanunlarını ihlal edenin yanlış yaptığını, suç işlediğini düşünürüz. Halbuki doğru tasvir edilmemiş bir doğa kanununu yanlışlayan bir olayın hatalı olduğunu farz etmek ne kadar saçmaysa, doğru ifade edilmiş bir doğa kanununun ihlalini düşünmek de o kadar saçmadır. Kısacası mucizeden kasıt ihlalse bu imkansızdır. Zira bilinen kanunlara aykırı olaylar meydana geldiğinde bunları açıklayacak değişiklikler veya yeni betimlemeler formüle edilebilir.[49]

---

[48] Smart, a.g.e., s. 25.
[49] Holland, a.g.e., s. 45.

Smart'ın dikkat çektiği ikinci nokta şudur. Bilimsel kanunları çürütmek ispat etmekten daha kolaydır. Örneğin bütün atomların belli bir yapıda olduklarını kesin olarak doğrulayamayız. Zira atomlar burada açık bir sınıfı ifade eder. Bilimsel kanunların ilgi alanına giren olay gruplarının her biri açık bir sınıfı oluşturur ve bu sınıfların tüm fertlerini tek tek incelemek olanaksızdır. Bunun yerine birkaç örneği inceleyip genellemeler yaparız.

Bu nedenle atomlar örneğinde de yapabileceğimiz en iyi şey, onların içinden sadece çok az bir kısmını seçip yapılarını araştırmak ve bulunan sonucun hepsi için geçerli olduğunu düşünmektir. Öyleyse bilimsel bir kanun kesin olarak doğrulanamaz. Buna karşılık apaçık bir istisna göstermek suretiyle kesin olarak yanlışlanabilir. Bu yüzdendir ki mevcut doğa kanunu bilgimiz prensipte her zaman tashihe açıktır. Aykırı bir olayın meydana gelmesi sadece kanunu tesis ederken başvurduğumuz bilimsel süreci yeniden başlatır.[50]

Buraya kadar Smart, Flew ve McKinnon'ın görüşlerini paylaşır. Fakat mucizenin tanımından kaynaklanan yukarıda işaret ettiğimiz bu paradokstan sakınabileceğimizi söyler ve bunun için iki alternatif sunar.

İlkine göre mucizenin tanımını değiştirerek onun bir doğa kanunu ihlali olmadığını söyleyebiliriz. Örneğin mucizeye yalnızca bir işaret, insanlara Tanrı hakkında bir şeyler anlatan fakat doğanın düzenli seyri içinde meydana gelen bir olay gözüyle bakabiliriz. Fakat Smart bunun geçerli bir seçenek olduğundan kuşkuludur. Çünkü oldukça olağanüstü görülmedikçe bir olay işaret olarak kabul edilemez. Acayip olmasına rağmen bilimsel bir açıklaması yapılabilen bir olay artık ne olağanüstü sayılabilir ne de bizi hayretler içinde bırakabilir.

Bu durumda mucizeler, Tanrının, işaret değeri taşıyan ve en fazla özel bir takım anlamlar yüklediğimiz eylemleri olacaktır. Ama bu çok sübjektif bir değerlendirme demektir ve anlam ile gerçeklik arasında bir uçurum doğuracaktır.[51]

---

[50] Smart, a.g.e., s. 26.
[51] y.a.g.e., s. 27.

Asıl önem verdiği ikinci alternatifte Smart mucizenin doğa kanununu ihlal eden fakat yine de ortadan kaldırmayan bir özelliğe sahip olduğunu, başka bir ifadeyle bir doğa kanununun mucizeyle ihlal edilmesine rağmen geçerli olmaya devam edebileceğini göstermeye çalışır.[52]

Bu çabada onun çıkış noktası deneysel bilimin çok önemli bir özelliğidir. Nitekim Swinburne'ün de belirttiği bu özelliğe göre doğa kanunları sadece doğada ne olduğunu yani olayların fiilî seyrini tasvir etmezler. Neyin cereyan ettiğini düzenli ve tahmin edilebilir bir tarzda betimlerler. Meydana gelen şey düzensiz ve tahmin edilemez bir hadiseyse doğa kanunlarıyla açıklanması söz konusu olamaz.[53]

Smart önemle vurgular ki yaptığı deneylerde bilinen doğa kanunlarına aykırı bir sonuçla karşılaşan bilim adamının yapacağı ilk şey, eldeki doğa kanununu bir kenara atmak değil bir yerlerde hata yapıldığını düşünmek ve kullandığı bütün araç ve yöntemleri dikkatle gözden geçirerek deneyi tekrarlamaktır.

Fakat diyelim ki hem kendisi hem de başka bilim adamları her defasında aynı sonuçla karşılaştılar. O zaman mevcut doğa kanununu terk etmekten başka bir yol kalmaz. Ardından aykırı bulguları karşılamak için yeni bir teori geliştirmek veya eski doğa kanununu değiştirmek gerekecektir.[54]

Smart bilimin bu deneysel doğasının mucizelerin imkanına yeni bir kapı açtığı kanaatindedir. Çünkü deney kontrollü şartlar, dolayısıyla tekrar edilebilirlik içerir. Bir deneyin en önemli özelliği tekrar edilebilmesidir. Öyleyse yanlış tasvir edilmiş doğa kanunlarını ortadan kaldıran aykırı olay ancak tekrar edilebilen negatif bir örnek olabilir. Ve tekrar ettiği için henüz bilmediğimiz doğa kanunlarına tâbidir.[55]

Halbuki mucizeler deneysel veya tekrar edilebilen olaylar değil karakteristik insanî hallerde vuku bulan belirli, kendine özgü tekrar edilemez olaylardır. Sonuçta

[52] y.a.g.e., s. 28.
[53] Swinburne, a.g.e., s. 26.
[54] Smart, a.g.e., s. 28.
[55] y.a.g.e., s. 29.

onlar doğa kanunlarını tahrip etmezler. Formel olarak bilimsel kanunların "her zaman" ile başlayan ifadelerini yok etseler de negatif örneğin öldürücü gücüne sahip değildirler. Kısaca mucizeler, tekrar edilemedikleri için, doğa kanunlarını ihlal eden ama ortadan kaldırmayan münferit olaylardır.[56]

Demek oluyor ki bilinen kanunlara aykırı bir olay meydana geldiğinde, Flew ve McKinnon'ın iddia ettiği gibi, ya olayın anlatıldığı gibi cereyan ettiğini kabul edip ilgili doğa kanununu reddetmek veya kanunu doğrulayıp aktarılan olayı inkar etmek gibi bir mecburiyet altında değiliz. Eğer aykırı olayın tekrar edilebilirliği ispatlanırsa ilgili doğa kanunu elbette geçersiz olur ve terk edilir. Ama bu gösterilemiyorsa hem kanunu hem onu ihlal eden istisnasını kabul edebiliriz.

Böyle yapmak ne bilimin işlevini kaybetmesine ne de bilimsel tutumun keyfiliğine sebep olur. Zira aykırı olay tekrar edilemediği sürece alternatif bir doğa kanunu inşa etmek için sağlam bir zemin bulunmayacak ve mevcut kanunlar geçerliliğini korumaya devam edecektir.[57]

Tartışmamızın şu ana kadar vardığı noktayı özetleyelim: Doğa kanunları evrendeki olayların nasıl cereyan ettiğini anlatan genel tasvirlerdir. Elimizdeki doğa kanunları bilgisine aykırı bazı garip olayların meydana gelmesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Eğer bu tür olayların belli bir düzene göre vuku buldukları yani aynı şartlar altında tekrar ettikleri gösterilebiliyorsa mevcut doğa kanunları bilgimizin yanlış olduğu anlaşılır. Bu durumda yapılması gereken şey söz konusu garip olayları açıklayacak yeni formülleri, doğru kanunları bulmaya çalışmaktır.

Aksine eğer böyle aykırı olayların tekrar ettiğini gösteremiyorsak hem ilgili doğa kanununu hem de istisnasını aynı anda kabul etmek mümkün, hatta tek mantıklı tutumdur. Aslında Flew gibi filozofların kabul etmekte zorlanmayacağı bir sonuçtur bu. Zira, Basinger'a göre, henüz bir doğa kanununun ihlali kavramına değil sadece bazı olayların **geçici** bilimsel açıklanamazlığına ulaşmış bulunuyoruz.[58]

---

[56] y.a.g.e., s. 30.
[57] Basinger, a.g.e., s. 10.
[58] y.a.g.e., s. 61.

Oysa Smart bu sonuçla yetinmez. O diyor ki, bir olayın bilimsel olarak hiçbir zaman açıklanamayacağını iddia edemeyeceğimiz doğrudur. Zira söz konusu olayı açıklayacak yeni bir teorinin ortaya çıkmayacağından asla emin olamayız. Örneğin zamanında mucize sayılan bir iyileştirme vakası tıptaki yeni gelişmeler sayesinde bir gün açıklanabilir. Öyleyse bütün söyleyebileceğimiz şey şudur: Mevcut bilgi durumumuza göre bu olay bilimsel açıdan açıklanamaz. Mucizeler de bilimin açıklayamadığı olaylardır.[59]

Fakat açıklanamayan olayların tamamı mucize değildir. Çünkü ne zaman açıklanamayan bir olayla karşılaşsak her zaman ileri sürülebilir ki bu olayın henüz bilemediğimiz bir takım fiziksel nedenleri vardır. Bir gün bu nedenler ve olayın kozal açıklaması bulunabilir. Öyleyse açıklanamayan olayların tümü mucize sayılamaz.[60] Onun benimsediği çözüme göre mucizeyi bilimin şimdilik açıklayamadığı sıradan olaylardan ayıran şey onun Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmasıdır. Bu özellik mucizeyi bilimsel açıdan **sürekli** açıklanamaz kılar.[61]

Öte yandan açıklanamazlığın akla getirdiği bir diğer ihtimal mucize diye adlandırılan olayın tesadüf eseri, hiçbir sebep olmadan meydana geldiğini varsaymaktır. Smart'ın yukarıdaki çözümü bu olasılığı da bertaraf etmektedir. Zira mucizenin tanımsal unsurlarından birisi Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmasıydı. Zaten tesadüfen meydana gelen olaylara özel anlamlar yüklemenin bir gerekçesi de kalmaz ve mucizeler dini anlam ve değerini yitirirdi.[62]

Mucizeyi Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu saymanın ihlal tartışmasına etkisini birazdan inceleyeceğiz. Fakat burada dikkati çeken husus Smart'ın Tanrıya başvurmadan sürekli açıklanamazlığı tesis edemeyeceğini düşünmesidir. Öyle görünüyor ki Smart için sürekli bilimsel açıklanamazlık ile doğa

[59] Smart, s. 36.
[60] y.a.g.e., s. 30.
[61] y.a.g.e., s. 37.
[62] y.a.g.e., s. 31.

kanunu ihlali arasında bir fark bulunmuyor. Aradaki farkı ilerde açıklayacağız ama şimdilik biz de bu iki kavramı aynı anlamda kullanacağız.

Tartışmanın böylelikle doğaüstü bir alana kaydırılmasına Flew açıkça itiraz eder. Ona göre bilinen bir doğa kanununa aykırı bir olayla karşılaşan bilim adamının bu olayı söz konusu kanunun doğaüstü bir müdahaleyle ihlali biçiminde değerlendirmesi için tutarlı hiçbir dayanağı yoktur. Doğrusu bunu, yardım edilmemiş doğanın sınırlarını aşan bir olay kabul etmeye hiçbir (vahyî olmayan anlamında) doğal gerekçemiz olamaz. Çünkü doğanın gücü hakkındaki kanıtlarımız yalnızca doğada cereyan eden her şeydir. Doğadan doğaüstüne gitmek mümkün değildir.[63]

Şimdi bir an için Flew'in bu itirazına hak verelim ve bilinen doğa kanunlarına aykırı ve tekrar edilemeyen bir olayı Tanrının müdahalesine başvurmadan ele alalım. Peki bu durumda böyle bir olayın bilimsel açıdan sürekli açıklanamaz olduğu tutarlı biçimde ileri sürülebilir mi? Flew bunun mümkün olmadığını düşünür. Onun bu konuda ortaya koyduğu güçlü argüman şudur:

Bir olayın herhangi bir doğa kanununun kapsamına asla girmeyeceğini ispatlayabilirsek ancak o zaman sürekli açıklanamaz diye adlandırabiliriz. Fakat yeni bilimsel buluşların bu olayla ilgili mevcut kanunu gözden geçirmeye bizi zorlaması her zaman mümkündür. Öyleyse bir olayın görünüşteki açıklanamazlığına kanıp yeni veya gözden geçirilmiş bir kanunun kapsamına hiçbir zaman girmeyeceğini yani sürekli açıklanamaz olduğunu kesin olarak söyleyemeyiz.[64]

Guy Robinson'a göre de ancak bilimsel teorilerin sınırlı sayıda olduğunu ve henüz keşfedilmemiş hiçbir kanunun bulunmadığını gösterebilirsek bir olayın sürekli açıklanamaz niteliğini ispatlayabiliriz. Oysa bu imkansızdır.[65]

Ona göre mucizenin varlığı üzerinde hala ısrar edersek iki şıktan birini kabul etmek zorundayız. Ya onlar henüz çözülmemiş bilimsel problemlerden ibarettir

---

[63] Flew, 1967, s. 349.
[64] y.a.g.e., s. 348.
[65] Guy Robinson, "Miracles", **Ratio**, 9 (1967), s. 157.

diyeceğiz veya mucizeleri tesadüf ve düzensizliklere bağlayarak bilimsel gelişmenin durmasına ve keyfî bir hal almasına göz yumacağız.[66]

Elbette bütün filozoflar aynı fikirde değil. Bunlardan Swinburne, Smart'ın tekrar edilemezlik kavramıyla açtığı yolda daha ileriye giderek şunu söyler: Kavranabilir öyle olaylar vardır ki vuku bulacak olsa revize veya yeni herhangi bir doğa kanununun kapsamına hiçbir zaman girmeyeceğini haklı olarak söyleyebiliriz. Onun bu kabulünde anahtar nosyonlardan birisi tekrar edilemezlik ise diğeri de aykırı olayları karşılayacak yeni kanunlar geliştirmekteki entelektüel sınırımızdır.

Farz edelim ki, diyor Swinburne, bilinen bir doğa kanununa aykırı ve tekrar edilemeyen bir olay meydana gelsin ve bu olaya dair hiçbir bilimsel açıklama bulunmasın. Mesela birinin havada durduğunu varsayalım. Altta gizli bir çubuk veya destek, üstten bağlı ince bir tel, bir hava basıncı, kişinin üstündeki metalleri görmediğimiz bir yerden çeken çok güçlü bir mıknatıs ya da yer çekiminin etkisini yok eden hatta itme gücüne dönüştüren bir aygıt veyahut başka herhangi bir neden söz konusu olmasın. Veya geçirdiği cüzzam nedeniyle birkaç parmağını kaybetmiş bir kişinin hilesini açıkça ele verecek şartlar altında örneğin doktorların ve televizyon kameralarının bulunduğu bir ortamda aniden parmaklarına kavuştuğunu varsayalım (yinelemekten sakınmak için bundan sonra bu tarz esrarengiz olayları E, aykırı bulundukları doğa kanunlarını da K ile sembolize edeceğiz).

Böyle bir durumda ya K doğru bir doğa kanunu değildir, çünkü aykırı bir olay onu yanlışladı diyerek geçerli kanunu arayacağız ya da K geçerli bir doğa kanunudur fakat tekrar edilemeyen bir istisnası vuku bulduğu için ihlal edilmiştir diyeceğiz.

Ona göre E'nin tekrar ettiğini gösteremediğimiz sürece ikinci ihtimal çok daha makuldür. Çünkü onu açıklamak için K'da yapacağımız bir değişiklik, benzer şartlar altında benzeri olayların vuku bulacağı tahminine imkan verecektir. Oysa bu tahmin doğal olarak yanlıştır. Çünkü E, tekrar edilememektedir. Öyleyse, bir doğa kanunu tesis edilirken uygulanan bilimsel prosedürü anımsayalım, E dışındaki

[66] y.a.g.e., s. 159.

mevcut tüm veriyi açıklayabilen daha basit ve daha çok doğru tahmin sağlayan başka bir kanun geliştiremediğimiz sürece K, ilgili alanda geçerli tek doğa kanundur.

Bu şartlar altında E'yi K doğa kanununu ihlal eden aykırı bir olay olarak adlandırmamız, Flew gibi filozofların düşündüğünün aksine, hiçbir mantıksal çelişki içermez. Çünkü burada aynı anda hem "falan ve falan olaylar her zaman şunu ve şunu yapar" tarzındaki evrensel bir doğa kanununa sahibiz, hem de "bu, falan ve falan bir şeydir fakat şu ve şu olmadı" diyebileceğimiz bir durum söz konusudur.[67]

Bu noktada sorulacak hayatî soru, E'nin tekrar edilemez olduğunu nereden bileceğimizdir. Swinburne burada sondan başa doğru işleyen bir akıl yürütme kullanıyor. Ona göre E'nin tekrar edilebilirliğinin kanıtı, daha önce bahsettiğimiz kriterler ışığında, E dahil mevcut tüm veriyi açıklayan, K'dan daha basit ve daha çok sayıda olayı doğru biçimde tahmin eden alternatif bir kanunun tasarlanabilmesi olacaktır. Aksi halde E tekrar edilemez olay kabul edilmelidir.[68]

Böyle yeni bir kanun ise tasarlanamaz. Zira çoğu zaman neyin gerçek doğa kanunu olduğuna dair çok sağlam gerekçelerimiz vardır. Bu kanunlar öylesine çok olayı açıklamaktadır ki tuhaf olayları da kapsasınlar diye onlarda yapacağımız değişikliler bilimin tüm yapısını altüst eder. Doğa kanunu hakkındaki bilgimizin tashihe açık olduğu ve ihlal sandığımız durumların öyle olmadıklarının ileride anlaşılabileceği itirazına karşı Swinburne'nün cevabı şudur: O zaman fiziksel dünya hakkındaki bütün bilgilerimiz her an yanlışlanabilir. Öyleyse bu konuda mevcut bilgimize göre bir karar vermek zorundayız.

Şu halde ölmüş bir insanın yeniden dirilmesi, fiziksel bir güç kullanmadan birinin havada asılı durması, parmaklarını kaybetmiş birinin ansızın onlara kavuşması gibi bu şartları karşılayan pek çok örnek tasavvur edebiliriz ve bunların, eğer vuku bulmuşlarsa, doğa kanunlarını ihlal ettiğini düşünmek en makul yoldur.[69]

---

[67] Swinburne, a.g.e., s. 27-28.
[68] y.a.g.e., s. 29.
[69] y.a.g.e., s. 31.

Basinger'a göre Swinburne'ün yukarıdaki akıl yürütmesinde iki önemli açık bulunmaktadır. Birincisi şudur. Doğa kanunları hakkında nihaî bilgimizin olduğunu ima etmektedir. Bu ise bilimden yola çıkarak bilimsel araştırmanın sınırlarını çizmek demektir. Flew'in belirttiği gibi bu hem haksız bir çıkarım hem de bilimsel bir dar görüşlülük anlamı taşır.[70]

James Kellenberger, Swinburne'nün aksine, gözlemlenebilir tüm fenomenleri açıklama teşebbüsünde bilimin apriori herhangi bir sınırının olamayacağını kabul eder. Ona göre bir bilim adamı bütün anomalilere bilimsel açıklama bulma çabasına her zaman devam etmeli, hiçbir olayı sürekli açıklanamaz saymamalıdır. Bununla beraber bilimsel teşebbüsün rasyonel ve metafizik yorumcuları olarak bizler yine de bazı olayların açıklanamaz karakterde olduğunu çünkü gerçek doğa kanunlarına dair yeteri kadar bilgimizin olduğunu düşünmeliyiz.[71]

Fakat bu alternatif de Basinger'in gözünde ikna edici değil. Bu da olsa olsa metafizik bir dar görüşlülük olur. Çünkü hem o hem de Swinburne böyle düşünmek için sağlam ve objektif bir zemin sunamıyorlar. Bu nedenle konuya onlar gibi bakmak zorunda değiliz. Nitekim bilim almanakları iyi bilinen doğa kanunlarına aykırı bulduğumuz fakat daha sonra başka kanunlara tâbi oldukları gösterilen sayısız örneklerle doludur.[72]

Robinson'un eleştirileri daha da şiddetlidir: Swinburne ve Kellenberger'ın anlayışı mucizevî olguları öylesine müphem bir yere oturtuyor ki onları hem bilimsel incelemelere açık hem de bilimsel olarak asla açıklanamayacak olaylar saymak gibi garip bir mantık sergilemekte ve bu iki zıt kavramsal özelliği içermektedir.

Bir olayın bilimsel açıdan potansiyel açıklanabilmesi onun şartlara bağlı özelliklerinden ziyade kavramsal özelliklerine dayanmalıdır. Nitekim şartlardan dolayı bilimsel açıklamanın sürekli dışında kalmalarına rağmen hiç kimsenin mucize

---

[70] Basinger, a.g.e., s. 63.
[71] James Kellenberger, "Miracles", **International Journal for Philosophy of Religion**, 10 (1979), s. 153.
[72] Basinger, a.g.e., s. 65.

görmediği sayısız örnek vardır. Haklarında yeterli bilgiye sahip olmadığımız geçmiş olaylar bunlardandır. Mesela mamutların ansızın yok olmaları veya 1875 yılında İzmir'in kenar bir mahallesinde bir çocuğun özürlü doğması gibi.

Keza bir olayın bilimsel açıklanabilirliğin sürekli dışında kalması da yine kavramsal ve zorunlu olmalıdır. Benzersizlik yani tekrar edilemezlik mucizevî olayın temel özelliği sayıldığına göre tanım gereği mucize sırf bu gerekçeyle bilimsel açıklamanın dışında kalmalıdır. İşte mucizelerin bu iki zıt kavramsal özelliği barındırması imkansızdır. Öyleyse bilimsel açıklamaya konu olmasına rağmen sürekli açıklanamaz nitelikte bir olaylar sınıfı bulunamaz.[73]

Sonuç olarak Robinson diyor ki bir olayın mucizeliği, sırf dini terimlerle ifade edilen ve dini alana mahsus bir özellik olup bunun bilimle hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü benzersizlik bilimsel olarak belirlenebilecek bir özellik değildir.[74]

Swinburne'ün argümanındaki ikinci ve daha ciddi açığa gelince; o, E ile karşılaştığımızda önümüzde yalnızca iki seçenek görüyordu: Ya kanunları E'yi karşılayacak şekilde değiştirmek ya da ilgili kanunların uygunluğunu benimseyip olayı bir ihlal olarak kabul etmek.

Basinger'a göre eğer başka bir alternatif yoksa gerçekten ikinci ihtimalin daha makul olacağı pek çok örnek tasavvur edilebilir. İşte Swinburne'ün yanılgısı burada ortaya çıkıyor. Zira geçersiz bir dilemmaya dayanmaktadır ve burada daha tutarlı üçüncü bir şık düşünülebilir, o da şudur: "İlgili doğa kanununun uygunluğunu tasdik etmek ve ardından ya E'yi açıklayabilmek için ileri testler yapmaya devam etmek ya da onu garip bir olay sayıp ileri araştırmalara girişmeden önce benzer fenomenlerin vukuunu beklemek".[75]

Hatırlatmakta yarar var ki, diyor Basinger, bir olayın bahsettiğimiz gerekçeler ışığında sürekli açıklanamaz sayılamayacağı, Swinburne ve Kellenberger'ın aktardığı

[73] Robinson, a.g.e., s. 158-161.
[74] y.a.g.e., s. 156.
[75] Basinger, a.g.e., s. 64.

türdeki olayların, eğer vuku bulmuşlarsa, mutlaka açıklanabileceği anlamına gelmez. Bütün bu tartışmaların anlamı şudur: Ne kadar artarsa artsın bilgimizin her zaman sınırlı kalacağını dikkate alınca her bilimsel muammanın ilerde açıklanabileceğini ummak daha makul bir yoldur.[76]

Şimdi Swinburne ile beraber girdiğimiz yolun ümit vermediğini varsayıp Smart'ın tartışmayı bıraktığı noktaya yani bilimsel açıklanamazlığı Tanrıya başvurarak gösterme girişimine yeniden dönelim. Ama önce doğa kanunlarının alternatif bir yorumuna değinelim.

Acaba doğa kanunlarına, birinci bölümde işaret ettiğimiz modern fizikteki bir takım yeni gelişmelerin desteklediği üzere, evrensel değil de istatistiksel kanunlar nazarıyla bakarsak ihlal tartışmaları hangi yönde gelişir?

Hemen belirtelim ki doğa kanunlarını istatistiksel karakterde görmek, pek çok kişinin beklentisinin aksine, doğa kanunu ihlalinin imkanı iddiasına olumlu bir katkı sağlamayacaktır. Dolayısıyla mucize tartışmalarında bu hususun fazla yer işgal etmemesine şaşırmamak gerek.

Hatırlanacağı gibi istatistiksel kanunlar "falan ve falan olayların % x'i şöyle ve şöyle yapar" tarzında ifadeler içerir. Bu ifadenin diğer anlamı şudur: Aynı olayların % (100-x)'i şöyle ve şöyle yapmaz. Burada x istediği kadar büyük bir değer olsun her zaman beklediğimiz olayın meydana gelmeyeceğine dair bir olasılık bulunacak ve daha da önemlisi bu olasılık istatistiksel kanunu ihlal eden değil sadece kanunun öngördüğü düşük bir ihtimal olacaktır.[77]

Konuyu biraz daha açalım. Söz konusu kanunlarımıza göre örneğin bir kap su içindeki herhangi tek bir atomun ısıtma veya sallama sonucunda nasıl davranacağını bilemeyiz. Hayat sigortası uzmanlarının belli bir şahsın nerede ne zaman öleceğini bilmemelerine rağmen çok sayıdaki insanlar için ortalama yaşam süresi beklentilerini istatistiksel olarak hesaplayabilmeleri ve politikalarını ona göre belirlemelerinde

[76] y.a.g.e.. s. 67.
[77] Swinburne, a.g.e., s. 30.

olduğu gibi istatistiksel kanunlar da çok sayıdaki atomların genel davranışlarına dair olasılık kanunlarıdır.

Isıtılan bir kaptaki suyun davranışı ancak nihaî olarak bu kanunlara uyar. Bu nedenle ısınan suyun her defasında kaynayacağına dair bir kesinlik yoktur. Çünkü yeterli sayıdaki atomun suyun kaynarken gösterdikleri davranışları sergilememeleri ve sonuçta suyun donması, küçük bir ihtimal de olsa her zaman mümkündür. Fakat kanunlar bu küçük olasılığı zaten içerdikleri için ortada bir ihlal yoktur.[78]

Doğa kanunlarının istatistiksel karakterde sayılması halinde mucizenin ya tanımını değiştirmek ya da ihlali gerçek anlamında değil doğal düzenin bildiğimiz seyrine aykırı anlamında kabul etmek gerekecektir.[79]

3.4. İhlal ve Tanrının Doğrudan Eylemi

Mucizenin Tanrı tarafından doğrudan meydana getirildiğinin nasıl bilineceği, cevabını sonraki bölümde ayrıca arayacağımız epistemolojik bir sorudur. Fakat bir olayın Tanrı tarafından doğrudan meydana getirildiğini varsaydığımızda (bu anlama gelmek üzere bundan sonra ilahi veya doğaüstü nedensellik ifadesini kullanacağız) bunun bir doğa kanununun ihlali tartışmasına katkısı, şimdi üzerinde duracağımız bir konudur. Zira bahsettiğimiz varsayım önemli sonuçlar doğuracak niteliktedir.

Smart'ın yanı sıra bazı filozoflar ihlal tartışmasında Tanrı unsurunu göz ardı edemeyeceğimizi öne sürmektedir. Onlara göre bilimsel açıklanabilirliğin sınırlarını çizemediğimiz bir ortamda bir olayı sürekli açıklanamaz ilan etmek elbette mümkün değildir. Fakat söz konusu olayın Tanrının direkt eyleminin bir sonucu olduğunu bildiğimizde durum değişir. Zaten açıklama teşebbüsünde yalnızca emprik faktörlerle yetinmek yanıltıcı bir tavırdır.

Bu yönde düşünenlerden örneğin Douglas Erlandson'a bakılırsa bilim adamı kendi otonom çalışma sahasına sahiptir ve bilimsel soruşturma kapsamına giren çok

---

[78] Holland, a.g.e., s. 47.
[79] Swinburne, a.g.e., s. 31.

sayıda anormal olay bulunmaktadır. Fakat bazı hadiseler vardır ki bilimsel inceleme alanının dışında kalırlar ve bunların hangileri olduğuna ilişkin kimi ölçütler sunulabilir: Bir olay bilinebilen ilahi davranış kalıplarına uyuyorsa mucizedir ve açıklanamaz.[80]

Basinger bu çerçevede gelişen akıl yürütmeyi şöyle formüle eder: Bir hadiseyi (H) Tanrının doğrudan eylemine bağlamak, ilahi etkiyi H'nin zorunlu kozal şartı saymak demektir. Tanım gereği ilahi eylem emprik değildir yani duyu veya uzantıları Onu algılayamaz. Öyleyse Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu biçiminde tarif edilen H'nin zorunlu kozal faktörlerinden en az biri emprik değildir.

Öte yandan bir olayın bilimsel açıklaması, onun vuku bulması için gerekli ve yeterli tüm şartları sıraladığında ancak tam olabilir. Tanım gereği bilimsel açıklamalar yalnızca emprik kozal etmenleri sıralayabildiğine göre eğer H'nin Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu olduğunu bilirsek onun tam bir bilimsel açıklamasının asla yapılamayacağı yani sürekli açıklanamaz olduğu zorunlu olarak ortaya çıkar.[81]

Bu akıl yürütme oldukça tutarlı görünüyor. Fakat yine de itirazdan ve bazı zorluklardan masun değil. Bir eleştiri Basinger'dan gelmektedir. O, doğaüstü nedenselliğin sürekli açıklanamazlığı ispata yeterli olmayacağını söyler. Zira emprik bilim belirli *ferdî* olayların nedensel doğasıyla ilgilenmez. Bilimin esas amacı genel olgu tipleriyle onların cereyan ettiği şartlar arasındaki geniş çaplı korelasyonları, doğa kanunları dediğimiz genel ifadelere dökmektir. Mesela özel bir bebeğin doğması, bu özel olaya dair eksiksiz bir açıklama sunulabildiği için değil genel doğum fenomeninin meydana geldiği emprik şartlar tam olarak sıralanabildiği için bilimsel bakımdan açıklanabilir sayılmaktadır. Başka bir ifadeyle hususî bir olay sıfatıyla açıklanamayabilen bir şey, olay tipi kapsamında açıklanabilmektedir.

Bu noktadan hareket eden Basinger Tanrının bütün doğrudan eylemlerini açıklanamaz nitelikte görmenin yanlış olmasa bile yanıltıcı olduğunu söylüyor.

---

[80] Douglas Erlandson, "A New Look at Miracles", **Religious Studies**, (Aralık, 1977), s. 425.
[81] Basinger, a.g.e., s. 68.

Belirli bir H olayı gerçekten Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucuysa eksiksiz bilimsel bir izahının asla yapılamayacağı doğrudur. Fakat bilim ferdî olaylara değil olay tiplerine değer verir ve bu açıdan bakınca söz konusu olaya açıklanamazlık atfedilemez.[82]

Basinger eleştirisinin geçerliliğini çakışma mucizelerine başvurarak da gösterebileceğini söyler. Hatırlanacağı gibi çakışma mucizeleri, Tanrının doğal olarak açıklanabilen doğrudan eylemlerinin bir sonucuydu. Bu adlandırma geçerliyse bir olayın Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu olduğunu bilmek tek başına onun aynı zamanda bilimsel açıdan açıklanamaz olduğunu ispata yetmeyecektir. Çünkü Tanrının doğrudan eyleminden ileri gelmesine rağmen tamamen açıklanabilen bir olaylar sınıfı var diyoruz. Bu doğru değilse o zaman çakışma mucizeleri dahil tüm doğrudan tanrısal eylemleri bilimsel açıklanabilirliğin dışında saymak gerekir.[83]

Bu eleştirinin haklı olduğunu kabul ettiğimizde yine de Tanrının doğrudan eylemi sonucu meydana geldiği varsayılan olaylar, en azından belirli ferdî olaylar olmaları bakımından, tam bir bilimsel açıklamanın her zaman dışında kalacak gibi görünüyor. Ayrıca Tanrı kavramı olmaksızın mucize denilen olayın sadece bir tesadüf veya bilimin şimdilik açıklayamadığı bir olaydan öteye geçemeyeceği de anlaşılmış olur.[84]

İlahi nedenselliğe ikinci bir eleştiriyi Nowell-Smith "açıklama" kavramının analizine dayandırarak yöneltir. Ona göre bir doğa kanununun ihlal edildiğini farz etsek dahi bir mucizenin vuku bulduğu anlaşılmış olmaz. Çünkü tanım gereği ihlali, ancak Tanrı tarafından meydana getirilmişse yani nedeni Tanrıysa mucize saymaktayız. Fakat bir olayın nedenlerini zikretmek onun meydana gelişini açıklamak demektir. Böylelikle mucize diye adlandırılan hadiseyi Tanrının doğrudan eylemine başvurarak açıklamaktayız.

---

[82] y.a.g.e., s. 69.
[83] Basinger, a.g.e., s. 70.
[84] Smart, a.g.e., s. 35.

Halbuki eksiksiz tüm kozal açıklamalar söz konusu olayın meydana gelmesi için gerekli ve yeterli bütün emprik şartları sıraladığı zaman bilimsel olur. Mucizenin zorunlu kozal faktörlerinden en az birinin emprik olmadığı da düşünülünce o halde şu iki sonuçtan biri kabul edilmelidir:

İlahi nedensellik bilimsel dolayısıyla uygun ve anlamlı bir açıklama şekli değildir. Veya, bu kabul edilmezse, doğaüstü nedensellik başka türden doğa kanunlarına uyarak iş görmektedir. Bu durumda herhangi bir ihlalden bahsedemeyiz. Çünkü doğaüstü açıklama sadece doğa kanunu anlayışımızı genişletmiş olacaktır. O zaman Tanrının bu tür mucizevî eylemlerinin aynen fiziksel olaylarda olduğu gibi tahmin edilebilmesi gerekecektir. Bu sonuç mucizenin tanımında çelişki bulunduğu anlamına gelecektir. Çünkü mucize bir doğa kanunu ihlaliydi.[85]

Yukarıdaki eleştiriye karşı Swinburne, bilimsel açıklama ile kişisel diye nitelendirdiği açıklama arasında bir ayırım ortaya koyar. Onun ikincisiyle kastettiği şey, olayları meydana getirenlerin amaç ve niyetlerine göre izah etmektir. İkisi de geçerli olan bu açıklama tarzları birbirinden çok farklıdır. Örneğin bir patlamayı, meydana geldiği fiziksel şartları yani patlayıcının kimyasal özelliklerini, patlamayı tetikleyen bir faktörle karşılaşmasını, ortamdaki basıncı vs sıralayarak açıklarız.

Buna karşılık insan davranışlarını mesela bahçe kazmayı toprağın verimini artırmak ve çevreyi güzelleştirmek gibi amaç ve niyetlerimizle açıklarız. Bu ikinci açıklama tarzı köklü şekilde bilimsel olandan ayrılır. Buna rağmen kişisel açıklama geçerli ve anlamlıdır.[86]

Bir olayı düzenli olarak sürekli başka bir olayın takip ettiğini gözlemlememiz bilimsel açıklamanın vazgeçilmez bir özelliğidir. İnsan davranışlarını yöneten amaç ve niyetlerdeyse böyle bir düzenlilik gözlemleyemeyiz. Yani aynı davranışı hep aynı niyetlerle yapmayız. Mesela bahçedeki toprağı kazmam mahsulün artması amacına dönük olabilir. Aynı yeri daha sonra bir şey gömmek, su veya gömü bulmak için de kazabilirim. Dolayısıyla kişisel açıklama bize bir tahmin imkanı sunmaz. Halbuki

---

[85] Nowell-Smith, a.g.e., s. 252-253.
[86] Swinburne, a.g.e., s. 53.

bilimsel açıklamada bir olayın vuku bulduğunu gördüğümüz zaman daha önceki sonuca benzer bir sonuç meydana geleceğini tahmin edebiliriz.

Swinburne'e göre bir olayın hem bilimsel hem de niyet ve amaçlara göre izahı elbette yapılabilir. Fakat bilimsel açıklamanın yapılamadığı yerlerde, Tanrının eylemleri sonucu cereyan ettiği düşünülen mucizevî olaylarda olduğu gibi, bu ikinci açıklamaya başvurmak anlamsız değildir.

Böylece Swinburne eylemlerimizle Tanrı eylemleri arasında bir analoji kurarak şu sonuca varır: Geçerli tek açıklama bilimsel açıklama değildir. Tanrısal eylem saydığımız bir olayı doğa kanunlarına başvurmadan da, Onun amaçlarına atfederek anlamlı biçimde açıklayabiliriz. Söz konusu olay bir doğa kanunu ihlaliyse o zaman bu bir mucize olacaktır.[87]

Benzer şekilde Smart mucizeleri Tanrının karakterinin bir gereği görür. Ona göre bir insanın karakterinden kaynaklanan davranışlarını doğa kanunlarıyla izah etmeyiz. Örneğin verdiği sözleri tutmasıyla tanıdığımız Sedat'ın amcasını karşılamak üzere otogara gitmesi gerektiğini hatırladığı için aniden oturduğu yerden fırladığını varsayalım. Böyle bir durumda Sedat'ın verdiği sözleri tutması ve otogara gitmesi bir doğa kanunudur demek yerine bu davranış karakterinin bir parçasıdır demek daha doğrudur. Aynen bunun gibi Tanrının mucizevî eylemlerinin tâbi olduğu kanunlar vardır diyemeyiz. Aksine bunları Onun karakterine bağlayarak açıklayabiliriz.[88]

Görüldüğü üzere, zorluklarına rağmen ilahi nedensellik sınırlı da olsa mantıksal geçerliliğe sahip bir olasılıktır. Yeri gelmişken bilimsel açıklanamazlığı veya doğa kanunu ihlalini göstermek için doğaüstü nedenselliğe başvurulmasının yanı sıra oldukça faklı bir mucize yorumu daha bulunduğunu belirtelim. Şimdi tartışmamızın tam bu noktasında bir parantez açarak onu inceleyelim.

Lewis, doğa kanunu ihlalini reddettiği halde mucizeleri doğanın şu ana kadarki düzenli işleyişine aykırı sayan ve Nowell-Smith'in yukarıda andığımız

---

[87] y.a.g.e., s. 55.
[88] Smart, a.g.e., s. 31.

eleştirilerini daha da haklı kılan ilginç bir mucize yorumu geliştirmiştir. Esasında Taylor'un anlayışına benzer biçimde teolojik bir determinizm öngören bu yorum, şu ana kadar üzerinde durduğumuz doğaüstü veya ilahi nedensellikten oldukça farklıdır.

Lewis'e göre fiziğin temel kanunları tıpkı matematik ve mantık kuralları gibi hakikaten "zorunlu" gerçeklerdir. Öyle ki bunları keşfettiğimizde ve tam olarak anladığımızda artık bu kanunların aksini düşünemeyiz. Zira bunların ihlali bir çelişki olacaktır. Hatta Kadiri Mutlak olmak bile bu çelişkiyi ortadan kaldıramaz. Öyleyse doğa kanunları ihlal edilemez. Peki mucizeler, eğer bir ihlal değilse, nasıl vuku bulmaktadır? Şu örneği inceleyelim.

Bir müdahale olmaması koşuluyla iki bilardo topu çarpıştığında ne olacağını hesaplayabiliriz. Fakat toplardan birinin zemindeki bilmediğimiz bir engelle karşılaşması halinde topların hareketi, ilgili doğa kanunlarının beklentimize uygun bir tasviri olmayacaktır. Yani zemindeki engebe sonucu meydana gelen şey tahminimizi boşa çıkaracaktır ama kanunu başka bir tarzda örneklendirecektir. Aynı şekilde toplardan birine küçük bir yardımda bulunmam bir yandan doğa kanunlarına göre cereyan eden beklenmedik bir sonuç doğururken öte yandan bu yardımdan habersiz olanları tahminlerinde yanıltacaktır. Fakat en önemlisi, bütün müdahalelere rağmen doğa kanunları her zaman doğru kalmaktadır.

Olayların seyrine dair yapılan tüm tahminler şartların değişmemesi veya herhangi bir müdahalede bulunulmaması koşuluna bağlıdır. Lewis'e göre bir fizikçi, hesaba katmadığı ancak olaya müdahale eden doğal veya doğaüstü bir faktör nedeniyle topların hareketlerinin tahmininden farklı olacağını bilir. Zira doğa kanunlarının ihlali sebebiyle değil tersine hep geçerli olmasından dolayı bir olayda yeni faktörler ortaya çıktığında sonuç da buna uygun biçimde değişecektir. Bir fizikçi olarak bilemeyeceğimiz şey ise Doğaüstünün yani Tanrının yeni faktörlerden birisi olup olmadığıdır.[89]

---

[89] Lewis, a.g.e., s. 61.

Buna göre mucize bilim adamının hesaba katmadığı şey yani Tanrının devreye girmesidir. Bilim, zaman ve mekanın belli bir noktasında belirli bir A durumunda neyin meydana geleceğini veya neyin meydana gelmiş olması gerektiğini hesaplar. Halbuki şartlara doğaüstü bir güç eklendiğinde durum artık AB olur. A ve AB farklı durumlarının aynı sonucu doğurmayacağını ise en iyi bilim adamı bilir. Doğa kanunları diye adlandırdığımız zorunlu gerçekler mucizelerin meydana gelmesini imkansız kılmak bir yana, Doğaüstü devreye girecek olursa, mucizelerin vuku bulacağına bizi temin eder.[90]

Öyleyse mucizeyi doğa kanunlarının ihlali şeklinde tanımlamak artık doğru olmayacaktır. Zira Tanrı bir faktörü yarattığı, yok ettiği veya değiştirdiğinde yeni bir durum yaratmış olur. Doğa bu yeni duruma hemen uyum sağlar ve doğa kanunları işlemeye devam eder. Sözgelimi Tanrı bir bakirenin vücudunda bir sperm yaratacak olursa bundan sonraki bütün gelişmeler doğa kanunlarına göre seyreder.[91] Kısaca Tanrının mucizeler yaratması, "A olursa B olur" formundaki bir doğa kanununun ihlali değil, "A_1 olursa B_1 olur" biçimindeki bir başka kuralın işlemesidir.[92]

Nowell-Smith bu argümandaki en büyük yanılgının yanlış bir benzerlikten kaynaklandığını belirtiyor. Lewis Tanrının müdahalesini insanın müdahalesine benzetiyor ve insanın irade ve eylemlerinin doğayı etkilemesine benzer bir süreçle Tanrının müdahalesinin doğa kanunlarını ihlal etmeyeceğini sadece değiştireceğini söylüyor. Bu benzerliğin geçerli olması için ya insan iradesini doğadışı veya doğaüstü kabul etmek ya da Tanrıyı doğaüstü saymamak gerekecektir. Fakat ikisi de mümkün değil. Argüman böylece yanlış bir benzerliğe dayandırılmıştır.[93]

Lewis'in yorumu ciddi sorunları beraberinde getirmektedir. Onun yaptığı şey, Nowell-Smith'in belirttiği gibi, doğaüstü alanı bilimsel incelemelere açık yeni bir doğal alana indirgemektir. Bu yeni alan örneğin fizikten, sadece fiziğin psikolojiden farklı olduğu kadar farklı olabilir. Bu durumda Tanrının eylemleri de

90 y.a.g.e., s. 62.
91 y.a.g.e., s. 63.
92 y.a.g.e., s. 64
93 Nowell-Smith, a.g.e., s. 246.

prensipte tahmin edilebilir, test edilebilir olmalıdır. Keza bir mucizenin ne zaman ve nasıl meydana geleceğini hesaplayabilmemiz gerekecektir.[94]

Esasında bu eleştiri Lewis'in teolojik determinizmine olduğu kadar ilahi nedenselliğe de yöneliktir. Çünkü ikisinde de doğaüstüne başvurarak mucizelerin açıklanmasına çalışılmaktadır. Nowell-Smith gerçek açıklamanın geleceğe yönelik tahminlerde bulunabilme imkanı vermesi gerektiğini söyler. Hangi türden olursa olsun doğaüstü açıklama geçerliyse tahminsel gücü de olmalıdır. Aksi halde gerçek bir açıklamadan söz edilemez.[95]

Bu eleştiriyi doğaüstü açıklamanın iki şekli yani teolojik determinizm ve ilahi nedensellik için ayrı ayrı ele almalıyız. Lewis'in yorumu eleştiriyi haklı çıkaracak mahiyettedir. Çünkü yukarıda da gördüğümüz gibi o, doğa kanunlarının mutlak zorunluluğunu savunmakta ve Tanrısal eylemlerin mucize meydana getirmesini aynen mevcut şartlara doğal başka bir faktörün eklenmesi gibi değerlendirmektedir. Ne diyordu: Tanrının mucize yaratması, A_1 olursa B_1 olur şeklindeki başka bir kuralın işlemesi demektir. O zaman gerçekten de mucizeler, nerede ve ne zaman meydana geleceklerini tahmin edebileceğimiz, aynen bilimsel bir sahada olduğu gibi değişmez kurallara tâbi fenomenler olmalıdır.

Fakat bu eleştiri ilahi nedenselliğe karşı aynı güçte görülemez. Nitekim Smart'ın da belirttiği gibi Tanrının doğrudan eylemi tarzındaki açıklamalardan herhangi bir tahmin çıkarılamaz. Yani bu açıklamalara dayanarak gelecekte benzer mucizelerin meydana gelmesi gerektiğini söyleyemeyiz.[96] Halbuki Nowell-Smith "açıklama"nın bize tahminlerde bulunabilme imkanı vermesi gerektiğinden hareketle mucize açıklamalarının geçersizliğini ileri sürüyordu.

King-Farlow, bilim felsefesi açısından böyle bir zorunluluk bulunmadığı kanaatindedir. Bütün bilimsel teorilerin bize tahminlerde bulunabilme gücü sunması zorunlu değildir. Çünkü bilimsel teorilerde açıklayıcılık gücü tahminlerde bulunma

---

[94] y.a.g.e., s. 249.
[95] y.a.g.e., s. 251.
[96] Smart, a.g.e., s. 32.

gücüne indirgenemeyecek ayrı bir kategoridir. O halde bir açıklama tahmin sağlamasa da geçerli olabilir.[97]

Lewis'in mucize yorumları, King-Farlow'a göre, ilkeleri modern bilimsel metotlarla asla bağdaşmayan Aristocu fiziğin ve bir tür dogmatik monoteizmin ürünüdür.[98] Demode faraziyelere dayanan ve zaten ihlal tartışmasına kayda değer bir katkı da sağlamayacak bu teolojik determinizm bahsini artık kapatabiliriz.

İlahi bir müdahaleyle doğa kanununun ihlaline tekrar dönerek tartışmamızın vardığı noktayı gözden geçirelim: Mevcut doğa kanunları bilgimize aykırı ve tekrar edilemeyen bir olayla (böyle bir olaya E demiştik) karşılaştığımızı varsayalım yine. Mesela geçerli bütün kriterler açısından tamamen ölmüş bir insanın dirildiğini düşünelim.

Böyle bir hadisenin ne anlama geleceği, Basinger'ın da belirttiği gibi, nasıl bir kozalite yani ne tür bir sebepler örgüsü öngördüğümüze bağlıdır. Çok iyi bilinen doğa kanunlarına aykırı tarzda vuku bulmuş ve tekrar edilemeyen böyle bir olay için muhtemel üç farklı nedensel açıklama ileri sürebiliriz.[99]

Birincisine göre diyebiliriz ki henüz keşfedilmemiş bazı doğal faktörlerin varlığı ve bunların böyle bir olayı meydana getirmeleri mümkündür. Flew ve onun gibi düşünenler sadece bu seçeneğe ihtimal verirler. Çünkü onlara göre doğaüstü güçler kabul etmemiz için herhangi bir zorunluluk yoktur. Dahası, şu anda bilinmeyen doğal faktörleri bir gün keşfedebileceğimizi düşünmek her zaman mümkündür ve en mantıklı yoldur. Öyleyse mucize denen olaylar en fazla bilimsel açıdan geçici olarak açıklanamayan olaylar olmalıdır.

Flew'in aksine ve ihlalin mantıksal imkanını soruşturmak uğruna farz edelim ki bu doğal faktörler asla bilinemeyecek türden olsun. Acaba bu durumda bir doğa kanunu ihlali gerçekleşmiş olur mu?

---

[97] King-Farlow, a.g.e., s. 273.
[98] y.a.g.e., s. 276.
[99] Basinger, a.g.e., s. 11.

Basinger'a göre hayır. Çünkü ister evrensel ister istatistiksel olsun doğa kanunları şartlı önermelerdir. Dolayısıyla neyin olacağını veya olmayacağını mutlak olarak betimlemezler. Söyledikleri tek şey, belli şartlar altında ve başka faktörlerin bulunmaması halinde belirli doğal olguların vuku bulacağı veya bulmayacağıdır.

Örneğimiz üzerinde konuşacak olursak, muhtemel hiçbir şart altında hiçbir ölünün dirilmeyeceğini söyleyen herhangi bir doğa kanunu yoktur. Bu kanunlar bize sadece der ki bildiğimiz belirli doğal şartlar altında ölmüş bir insan tekrar dirilmez. Nitekim bilim, örneğin bilmediğimiz bazı fiziksel şartlar altında insanları dondurup bütün yaşam fonksiyonlarını durduran ve yıllarca sakladıktan sonra tekrar hayata döndüren teknolojik bir gelişmeyi apriori olarak yadsımaz.

İşte eğer K doğa kanununa aykırı vuku bulan böyle bir E olayı bilimin henüz teşhis edemediği bazı doğal etkenlerin sonucuysa, mesela ölü bir insan bilmediğimiz bir takım doğal nedenlerle hayata döndüyse, K'nın ihlal edildiğini düşünmek yersizdir. Çünkü K'da sıralanan şartlarla E'nin meydana geldiği şartlar özdeş değildir. Şu halde söylenecek şey şudur: K bütün örnekleri içine alan bir genelleme değildir. Bu durumda aynı anda hem K'nın geçerli olduğunu hem de ona aykırı olan E'nin gerçekten meydana geldiğini, ihlalin vuku bulduğunu düşünmek zorunda olmadan, kabul edebiliriz.[100]

İkinci ihtimal, E'yi Tanrının doğrudan meydana getirmiş olmasıdır. Tanrının var olmadığı veya eğer varsa dünyevî işlere müdahale etmeyeceği ispatlanmadığı sürece (bunun imkansız olduğunu söylemeye gerek yok) ilahi nedensellik dediğimiz bu olasılık her zaman farz edilebilir. İşte yine ihlalin mantıksal imkanını soruşturmak uğruna farz edelim ki E, Tanrının doğrudan müdahalesi sunucu meydana geldi. Daha açıkçası mesela Tanrının gücünü göstermek için bir ölüyü diriltttiğini düşünelim. Peki şu halde bunun (E'nin) meydana gelmeyeceğini söyleyen doğa kanunları ihlal edilmiş olmaz mı?

---

[100] y.a.g.e., s. 12.

Basinger bu durumda yine ihlalin söz konusu olmadığı fikrindedir. E'nin Tanrı tarafından meydana getirildiğini kesin olarak biliyorsak tamamen doğal bir açıklamasının yapılamayacağı doğrudur. Çünkü olayın gerekli faktörlerden en az biri daha önce açıkladığımız gibi emprik alanın dışındadır. Fakat bu durum bir doğa kanununun ihlal edildiğini göstermez. Çünkü kanunlar yalnızca belirli *doğal* şartlar altında neyin vuku bulup bulmayacağını ifade ederler. Doğaüstü güçlerin varlığı durumunda neyin meydana gelip gelmeyeceği ise doğa kanunlarını aşan bir keyfiyettir.

Başka bir ifadeyle eğer E Tanrının doğrudan eylemi sonucunda meydana gelmişse E'nin vuku bulmayacağını söyleyen ve bu nedenle ihlal edildiğini sandığımız kanunların öngördüğü şartlar ile E'nin vuku bulduğu şartlar yine özdeş değildir. Çünkü ikinci durumda şartlara Tanrının doğrudan müdahalesi eklenmiştir. Hemen hatırlatalım ki bu durum Tanrının doğrudan müdahalesinin başka türden kanunlara tâbi olduğu anlamına gelmez.[101]

Üçüncü olasılık, E'nin doğal veya doğaüstü *bilinmeyen* hiçbir kozal faktör olmaksızın vuku bulduğunu varsaymaktır. Yani E'nin, onun meydana gelmeyeceğini söyleyen doğa kanunlarının öngördüğü tamamen aynı doğal şartlar altında cereyan ettiğini farz edelim. Mesela, ölümün gerçekleştiği ve ölenlerin dirilmediği tamamen aynı doğal şartlar altında ve bilinmeyen başka güçlerin yokluğunda bir defalığına ölümden sonra dirilmenin gerçekleştiğini kabul edelim. Esasında bu çeşit bir olayın yukarıda bahsedilen birinci olasılığa mı yoksa şu üçüncüye mi dahil olacağını asla bilemeyiz. Fakat mantıksal bir olasılık olarak böyle bir faraziyede bulunuyoruz.

Bu üçüncü olasılığa göre eğer E'nin tekrar ettiği gösterilemiyorsa (çünkü tekrar ediyorsa mevcut kanunu değiştirmek gerekecektir) ve E'yi karşılamak için onun aykırı olduğu mevcut kanunlardan hem daha basit hem de onların açıkladığı bütün verileri açıklayabilen başka bir kanun tesis edilemiyorsa E'nin ilgili doğa kanununu ihlal ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü yalnız ve yalnız bu durumda ilgili K

[101] y.a.g.e., s. 13.

doğa kanununda belirtilen tamamen aynı doğal şartlar altında E hem vuku bulur hem vuku bulmaz diyebilmekteyiz artık.[102]

Bu değerlendirmeler böylece sürekli bilimsel açıklanamazlık ile doğa kanunu ihlali arasındaki farkı da ortaya çıkarmış bulunmaktadır. Yukarıdaki ilk iki olasılıkta sürekli açıklanamaz bir durum söz konusudur. Sonuncusunda ise sürekli açıklanamazlığa ilaveten ihlalin gerçekleştiği söylenebilmektedir.

Tanrının doğrudan eylemlerini bilmenin mümkün olduğunu varsayalım. O halde, diyor Basinger, tekrar edilemeyen ve Tanrının doğrudan eylemi sonucu meydana geldiğini kabul ettiğimiz mucizevî olayların bir doğa kanununu ihlal ettiğini haklı olarak iddia edemeyiz. Başka bir ifadeyle bölümün başında sorduğumuz soruyu şimdi "hayır" diye cevaplamak durumundayız. Çünkü gördük ki tekrar edilemeyen istisna olay ancak ilgili kanunların belirttiği tamamen aynı doğal şartlar altında vuku bulduğu zaman ihlal sayılabilmektedir. Oysa Tanrının doğrudan meydana getirdiği olay bu kanunların öngördüğü tamamen aynı *doğal* şartlar altında cereyan etmediği için bir ihlal değildir.

Eğer mucizeyle kastedilen sadece Tanrısal eylem sonucu meydana gelmiş ve bilimsel olarak asla açıklanamayacak olaylarsa, ispatlanamazsa da mantıksal olarak mümkün olduğu için bunlara inanılabilir. Fakat ihlal üzerinde ısrar edildiği sürece bunun sürekli açıklanamayacak olaydan farklı olduğu ön plana çıkar ve tanımsal bir çelişkiyle karşılaşırız.

Öyleyse mucizelere inanacak kişilerin onları ihlal olarak tanımlamak yerine Tanrının, sürekli açıklanamayan doğrudan eylemlerinin bir sonucu biçiminde tarif etmeleri daha yerinde olur. Bu tutum mucizelerin dini değerini düşürmez. Çünkü önemli olan doğa kanunlarını ihlal etmeleri değil Tanrı tarafından meydana getirilmiş olmalarıdır.[103]

---

[102] y.a.g.e., s.14.
[103] y.a.g.e., s. 15-16.

Fakat şu nokta çok önemli ve gözden kaçırılmaması gereken bir ayırımdır: Asla açıklanamayacak olaylar anlamındaki mucizelerin hiçbir zaman vuku bulmadığı veya bulamayacağı söylenemez. Şu an için açıklanamayan tüm fiilî veya farazî olayların mutlaka bir gün açıklanacağı veya açıklanabileceğini de kesin olarak bilemeyiz. Lakin madem ki bilimsel açıklama teşebbüsüne apriori bir sınır çizilemez ve madem ki bahsettiğimiz garip olaylar ilgili bilimsel kanunların geçerliliğini ortadan kaldıramıyor o halde böyle bir olaya gelecek herhangi bir zamanda uygun bir bilimsel açıklamanın asla getirilemeyeceği de hiçbir şekilde iddia edilemez.

Şu halde sürekli açıklanamaz olaylar şeklinde tanımlanabilen mucizeleri ispatlamak da mümkün olmaz. Mucizelere kişisel olarak inanma (ki bunun için yeterli gerekçeler bulunduğu yukarıdaki tartışmalardan anlaşılmış bulunuyor) tavrının ötesine geçerek onların ispatlanabileceğini de savunan teistlerin ya şimdiki açıklanamazlıkla yetinmesi veya bilimsel açıklanabilirliğe başvurmaktan tamamen vazgeçmeleri icap eder.[104]

[104] y.a.g.e., s. 71.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
TANRININ FİİLİNİN BİR SONUCU OLARAK MUCİZE

Mucizelerle bağlantılı olarak tanrının eylemlerinin dolaylı ve doğrudan müdahaleci eylemler diye ikiye ayrıldığını daha önce söylemiştik. Evreni düzenli işleyen bir yapıda yarattığı ve maddi varlığı sonsuz gücüyle devam ettirdiği anlamında cereyan eden her olay Tanrının dolaylı bir eylemidir. Onun mevcut düzene müdahale ederek icra ettiği eylemler de doğrudan veya bazılarının nitelediği gibi "özel" eylemleridir.[1]

Bir önceki bölümde Tanrının, doğanın olağan seyrine doğrudan müdahalede bulunduğunu farz ederek bu müdahalenin bir sonucu kabul edilen mucizelerin imkanını soruşturmuştuk. İşte şimdi epistemolojik bir sorunu, mucize denilen olayların Tanrının müdahaleci eylemlerinden kaynaklandığını bilmemiz mümkün mü, onu inceleyeceğiz. Zira mucize tanım gereği Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu olmalıydı. Böyle olduğu bilinmeden de bir olay mucize adını alamaz. Bu incelemede anahtar kavram "ilahi davranış modeli"dir. Bununla kastedilen Tanrının belirli bazı şartlarda hangi eylemlerde bulunacağına dair ve zorunluluk ifade etmeyen *dini* bilgidir. Ayrıca, Tanrıya bu çerçevede mucizevî eylemler atfetmenin getirdiği bazı ahlakî zorluklara da temas edeceğiz.

4.1. Mucizenin Tanrıdan Kaynaklandığı Bilinebilir Mi?

Meydana geldiğini kabul ettiğimiz bir olayın Tanrının doğrudan eylemi sonucu vuku bulduğunu iddia edebilir miyiz? İlahi nedenselliğin bilinebilmesiyle ilgili önerilen kriterlerden biri bir olayın "ilahi davranış modeline" uymasıdır.

Bu kriter bağlamında yukarıdaki soruyu Basinger iki aşamada ele alır:

(a). Bir olayın, Tanrının doğrudan eylemi sonucunda meydana geldiğini kabul etmek acaba rasyonel her insan için en makul yol mudur?

[1] C. Stephen Evans, **Philosophy of Religion: Thinking abouth Faith**, InterVarsity Press, Illinois, 1985, s. 107.

(b). Teistler bir olayın Tanrının doğrudan müdahalesi sonucu olduğunu haklı olarak ileri sürebilir mi?[2]

Önceki bölümde de kısmen değinildiği gibi bazı teistler, örneğin Swinburne, mucize denilen bir takım olguların vuku bulmasını hem Tanrının varlığına hem de söz konusu olayın Onun doğrudan eylemi sonucu meydana geldiğine kanıt sayarken diğerlerine göre ancak Tanrının varlığına inananlar Onun doğrudan müdahalesini kabul edebilir. Basinger'ın yukarıdaki ayırımı bu düşünceleri ayrı ayrı ele alma amacı taşır. Birinci sorudan başlayalım.

Buradaki iddiaya göre kavranabilir bir takım olaylar vardır ki meydana gelecek olsalar Tanrının doğrudan müdahalede bulunduğunu düşünmek aklı başında herkes için en rasyonel yoldur. Swinburne bir doğa kanunu ihlalinin[3] Tanrının fiiline nasıl atfedilebileceği konusunda bize şu açıklamaları yapmaktadır.

Tanrının bir olayı meydana getirdiğini gördüğümüz için bu olayı Ona atfetmemiz söz konusu olamaz. Çünkü tanım gereği Onun maddi bir vücudu yoktur. Fakat ilgili olayın insanların kasıtlı eylemlerini meydana getirme tarzına benzer şekilde vuku bulduğunu farz edebiliriz. O zaman bu olayın da bilinçli bir varlık tarafından meydana getirildiği sonucuna varılabilir.[4]

Peki bu akıl yürütmenin konumuz açısından önemi nedir? Swinburne göre, Yukarıdaki benzetmeye dayanarak bir olayı rasyonel bir varlığın bilinçli eylemine yani Tanrısal müdahaleye şöyle atfedebiliriz: Bazı özel olayların talep üzerine (mesela duaya cevap olarak) meydana geldiğini ve belli bir karaktere işaret eden ortak özellikler taşıdığını farz edelim. Bu durumda söz konusu olayı meydana getiren rasyonel varlığın dünyevî işlere müdahale eden bir karaktere sahip olduğu anlaşılır.[5]

---

[2] Basinger, a.g.e., s. 82.
[3] Swinburne'ün doğa kanunu ihlalini ispatlanabilir saydığını üçüncü bölümde görmüştük. Oradaki tartışmalardan anlaşılmıştı ki Swinburne'ün iddiasının aksine, Tanrının meydana getirdiğini kabul ettiğimiz bir olay en fazla bilimin açıklayamayacağı bir şey olabilir. Bu nedenle onun ifadesine sadık kalıp "ihlal" terimini kullansak da buradaki kasıt bilimsel açıdan açıklanamayan olaylardır.
[4] Swinburne, a.g.e., s. 57.
[5] y.a.g.e., s. 58.

Başka bir ifadeyle bir insanın belli şartlar altında ne gibi davranışlar sergilediğini gözlemlemekle onun karakteri hakkında bilgi edinebildiğimiz gibi eğer bazı özel olaylar meydana gelmişse ve eğer Tanrının hem varlığı hem de karakteri hakkındaki bilgimiz, "O böyle bir olayı yaratmak ister" demeye yeterliyse o zaman söz konusu olayı Ona atfetmek son derece rasyonel olur.[6]

Swinburne göre bütün bunlar, doğa kanunu ihlalleri gibi bazı özel olayları Tanrının meydana getirdiği kabulüyle uyuşmaktadır. Çünkü bu tür olayların bazen Tanrıya dua sonrasında vaki oldukları rivayet edilmiştir. O halde dua sonrasında cereyan ettiğini gördüğümüz ihlalleri Tanrının doğrudan eylemlerine yükleyebiliriz zira böyle bir olay ilahi davranış kalıbına bir örnek teşkil eder.[7]

Flew bu iddiayı reddeder. Ona göre böyle bir zorunluluk elbette yoktur. Çünkü şartlı önermelere dayandırılmış böyle bir teori açısından, bir varlığın davranış biçimini tahmin edebilmemiz için onun faaliyetlerinin sonucu test edilebilir nitelikte olmalıdır. Oysa inanıldığı kadarıyla Tanrı sonsuzdur. Sıfatları sonsuz olan bir varlık elbette test edilemez.[8]

Basinger Flew'in bu itirazını yersiz bulur. Şayet Tanrı sonsuzsa pek tabiî tüm mahiyetini ve davranış modellerini kavrayamayız. Fakat bu durum, Onun, dua edildiğinde istenenleri vermek gibi bazı davranış kalıpları hakkında bize yeterli bilgi vermiş olabileceğini düşünmemize engel değildir. Bu bilgi sayesinde belli şartlar altında bir dereceye kadar Tanrının kendi yarattığı düzene ne zaman müdahale edeceğini bilebiliriz.[9]

Fakat Flew başka bir itirazında şöyle der: Teizme göre Tanrı, elinden tutulmamış anlayış ve tahminimizin çok ötesindedir. Fakat elde edilen bu dokunulmazlığın bir bedeli vardır. Tanrıya atfedilen muhteşem sıfatlar sayesinde Onun varlığı böylece her türlü yanlışlamanın dışında kalmaktadır. Aynı zamanda

---

6 y.a.g.e., s. 69.
7 y.a.g.e., s. 58-59.
8 Antony Flew, **God and Philosophy**, Dell Publishing Company, New York, 1966, s. 151.
9 Basinger, a.g.e., s. 84.

varlığına dayanarak ulaştığımız bütün sonuçlar da kaçınılmaz olarak test edilemeyen nitelikte olmalıdır. Başka bir ifadeyle böylesine doğaüstü bir Tanrının ne varlığı ne de herhangi bir olayı meydana getirdiği iddiası emprik bir kanıtla desteklenebilir.[10]

Flew Tanrının doğrudan eylemlerini belirlemenin sübjektifliğe mahkum olduğunu söyler. Zira Tanrının varlığı emprik bir konu değildir. Öyleyse bir vahyin yardımı olmadan doğrudan ilahi müdahale bilinemez. Başka bir deyişle Tanrının doğrudan eylemini kabul etmeden önce bir vahyin gerçek olduğunu benimsemek gerekir. Herhangi bir vahyin gerçekliği ise zorunlu olarak sübjektif bir konudur.[11]

Basinger'a göre Flew, Tanrının varlığı ve söz konusu bir olayı meydana getirdiği meselesini emprik kanıtlarla test edilebilir süreçlerin dışında tutarken elbette çok haklıdır.[12] Vahyin gerçekliğinin sübjektif bir kabule bağlı olduğu da doğrudur. Dolayısıyla doğrudan ilahi müdahaleyi kabul etmek için öncelikle Tanrıya inanmak gerekir. Çünkü sonuçta ilahi davranış modelleri hakkında vahiyden gelen bir bilgiye ihtiyaç vardır.[13]

Acaba Swinburne'ün yaptığı gibi mucizeleri Tanrının varlığına delil saymak bu konudaki güçlüğü giderebilir mi? Hayır, tersine böyle bir yöntem yukarıda bahsedilen emprik zorlukların yanı sıra mucizelerin birbiriyle çelişmesini de gündeme getirir. Bu noktada Hume'un, mucizelerin tarihî imkansızlığı lehinde ileri sürdüğü dördüncü kanıtını hatırlayalım (bkz. s. 33). Buna göre eğer iddia edildiği gibi mucize denilen bir olayın meydana gelmesi Tanrının varlığını ispatlıyor veya teizmin haklılığını gösteriyorsa o zaman mucizelerden gelen kanıtların çatışması söz konusu olur.

Mucize iddialarının bir kısmını kabul edip diğerlerini reddetmek de mucizelerin çatışması sorununu çözmez. Çünkü Nowell-Smith'e göre bütün dini geleneklerin eşit şartlarda tanık olunan pek çok mucizeleri vardır. Herhangi bir dine

---

[10] Flew, 1966, s. 152.
[11] Flew, 1966, s. 158.
[12] Basinger, a.g.e., s. 86.
[13] y.a.g.e., s. 88.

mensup kişi bu mucizelerden bir kısmını kabul edip diğerlerini etmezse keyfî davranmış olmayacak mıdır? Hangi dine ait olursa olsun mucizelerin tümünü kabul ettiğinde bu sefer de mucizelere dayanarak Tanrının varlığını ispat eden argüman geçersiz olacaktır. Aksi halde örneğin bir Hıristiyan, Muhammed'in Tanrısı ile bütün Yunan ve Hindû panteonunu kabul etmek durumunda kalır.[14]

Benzer bir yaklaşımla Flew diyor ki Hume'un bu eleştirisi mucizeye inananların şu kabulüne dayanmaktadır: "Mucizeler sadece gerçek dinde ortaya çıkar". Şimdi, mucizeleri bir din sisteminin teyidi olarak kabul edelim ve bütün din sistemlerinin birbiriyle uyuşmadığını da göz önüne alalım. O zaman bu sistemlerden birinde meydana gelen bir mucizenin diğer bir sistemde meydana gelenle çeliştiği sonucu çıkar. Yani birinin vukuundan diğerinin imkansızlığına varabiliriz.[15]

O halde birbiriyle uyuşmayan en azından iki din sistemindeki mucizeler lehinde güçlü kanıtlar olduğu sürece Hume'un bu kanıtı geçerlidir ve mucizelerin dinler için doğruluk delili olarak ileri sürülemeyeceği, kaçınılmaz bir sonuç olur.[16]

Swinburne aynı görüşte değil. Ona göre bir dindeki mucizelerin diğer dindeki mucizelerle çatışması, şayet bu mucizeler biri diğeriyle bağdaşmayan iddialara kanıt olarak kullanılıyorsa, yalnızca o zaman söz konusu olur. Ama bütün mucizelerin bu özellikte olduğunu düşünmek doğru değildir.

Şu örneği ele alalım. Katolik bir rahip kilisede herkesin gözü önünde Tanrıya, başkalaşım (transubstantiation)[17] doktrinini doğrulayacak bir mucize göstermesi için dua eder ve Tanrı bu dileğine karşılık kutsal ekmek şarap sandığını havaya kaldırır. Aynı anda Protestan bir rahip başkalaşım doktrininin yanlış olduğu anlaşılsın diye Tanrıdan bu kutsal sandığı bir yıldırımla yok etmesini ister ve hemen ardından açık havaya rağmen sandığa çarpan bir yıldırım onu yok eder.

---

[14] Nowell-Smith, a.g.e., s. 245.
[15] Flew, 1997, s. 182.
[16] y.a.g.e., s. 183.
[17] Katolik inancına göre ekmek şarap ayinindeki kutsal ekmeğin Hz İsa'nın vücuduna, şarabın ise kanına dönüşmesi.

Bu farazî durumda birbiriyle çatışan iki mucizenin meydana geldiği söylenebilir. Oysa rivayet edilen mucizeler bu tarzda değildir. Eğer vuku bulmuşlarsa, hepsinin de ispatlayacağı şey, güçlü ve insanların ihtiyaçlarıyla ilgilenen bir Tanrının varlığıdır. Sözgelimi Hinduizm veya Hıristiyanlık bağlamında meydana gelen iki ayrı mucize bu din sistemlerinin ayrıntılardaki iddialarını doğrulamaz. Aksine ibadet edilen ve insanların sıkıntılarına ilgisiz kalmayan bir Tanrının varlığını gösterir ki bu, iki dinin de kabul ettiği bir inançtır.[18]

Gaskin'e göre mucizelerin ilgili din sistemlerindeki ayrıntılara değil genel doktrinlere, Swinburne'ün dediği gibi, mesela Tanrı inancına kanıt sayılması mümkündür. Fakat sorun yine çözülmüş olmaz. Çünkü dinler arasında savundukları tanrı inancı bakımından da büyük farklılıklar vardır. Sözgelimi eğer Hıristiyan Tanrısı varsa Olimpus'taki tanrılar var olmamalıdır. O halde bir mucizenin Hıristiyanlık kültüründe meydana geldiğine dair kanıtlarla bir putperest mucizeye dair kanıtlar arasında açık bir çelişki olacaktır. Mucize lehindeki bu kanıtların ikisi birden doğru olamaz. Gaskin'e göre Swinburne'ün buradaki hatası bütün dinlerin aynı Tanrıya inandıklarını sanmasıdır.[19]

Öyle anlaşıyor ki (a)'ya "evet" demek mümkün değil. Basinger'a göre bazı olayları bulundukları şartlardan tecrit ederek ele aldığımızda ve emprik bir kesinlik aramamak koşuluyla (a) doğrulanabilir bekli de. Fakat dış dünyada böyle mücerret olgular yoktur. Faraza diyelim ki durumu ciddi bir hasta duadan hemen sonra dikkat çekici bir biçimde iyileşti. O zaman sorulması gereken soru şudur: Bu tek olay için değil bu gruba dahil bütün olaylar için ilahi nedensellik en makul açıklama mıdır? Soruyu böyle sormak gerekir çünkü benzer bir çok olay vardır ki dua edildiği halde hastalar benzer şekilde iyileşmemiştir. Öyleyse az önce bahsettiğimiz iyileşme örneğini Tanrının doğrudan müdahalesine atfetmeyenleri irrasyonel diye itham edemeyiz.

Ayrıca doğrudan ilahi müdahaleyi en makul açıklama tarzı saymak teizmi natüralizmden daha rasyonel saymak demektir. Fakat yaygın diğer örneklerden

[18] Swinburne, a.g.e., s. 60-61.
[19] Gaskin, a.g.e., s. 80.

soyutlanmış tek bir olaya dayanarak bir dünya görüşünün üstünlüğünü savunmanın fazla bir gücü bulunmayacaktır. Nitekim dünya görüşlerinin objektif tecrübeye dayalı lehte veya aleyhte kanıtları olmadığı genel kabul gören bir düşüncedir.[20]

Şimdi ikinci sorumuza dönelim; (b). Teizmi kabul edince bir olayın Tanrının doğrudan müdahalesi sonucu olduğu haklı olarak ileri sürebilir mi? Pek çok teist bu soruya "evet" demektedir.

Esasında (a)'nın bile doğrulanabileceğini düşünen Swinburne ihlalin bir Tanrı eylemi olduğu yönündeki mevcut kanıtların yine de zayıf olduğu ve Tanrının varlığıyla ilgili diğer argümanların bunları destekleyebileceği kanaatindedir. Çünkü ihlal yaratmaya muktedir bir Tanrı varsa Onun varlığı lehindeki kanıtlar arttığı oranda başka türlü açıklayamayacağımız ihlalleri Ona atfetmemiz de o denli tabiî olacaktır.[21]

Bu durumda Tanrının varlığıyla ilgili geleneksel kanıtların konumuzla ilgili önemine değinmek gerek. Örneğin evrenin varlığı ve düzeni, ontolojik kanıtlar, ahlakî ilkelerin varlığı, dini tecrübe fenomeni, dünya tarihi vs. Bunlar üzerinde ayrıntılı olarak durmaya gerek yoktur. Fakat Swinburne açısından şu kadarı söylenmelidir ki bu kanıtlar Tanrının hem varlığı hem de karakteri hakkında bize çok şey söyler. Dolayısıyla bunlara değer vermek eğer meşru ise ihlalin Tanrının doğrudan eylemine bağlanabileceği iddiası gerçekten güç kazanır.[22]

Basinger, (b)'ye verilen olumlu cevabın altında şu teist kabulünün yattığını söyler: "Bir vakıayı Tanrının doğrudan eylemi saymak için gerekli ve yeterli olan koşul ilgili vakıanın kabul edilen ilahi bir eylem kalıbına örnek teşkil etmesi yani Tanrının ne zaman (ve bazen nasıl) doğrudan müdahale ettiğini anlatan benimsenmiş şartlı önermelere uygun olmasıdır. Bu koşul, en azından prensipte, karşılanabilir".[23]

---

[20] Basinger a.g.e., s. 89.
[21] Swinburne, a.g.e., s. 65.
[22] y.a.g.e., s. 66.
[23] Basinger, a.g.e., s. 94.

Bu kabulün tam olarak ne anlama geldiğini kavramak için birkaç hususa işaret edelim. Öncelikle Tanrının doğrudan müdahalelerinin yalnızca bilinen ilahi eylem kalıplarına uyabileceği düşünülmemelidir. Başka bir deyimle bu kabul, mesela bir hasta dua etmedikçe veya yeterli bir inanca sahip olmadıkça Tanrının doğrudan müdahaleyle onu iyileştirmeyeceği anlamına gelmez.[24]

Keza, burada Tanrının kestirilebilir bir tarzda eylemde bulunacağı, ne zaman şartlar yerine gelse müdahalenin mutlaka vuku bulacağı kastedilmiyor. Örneğin iyileşmek için dua eden herkesin mutlaka ilahi bir müdahaleyle iyileşeceği söylenemez. Burada daha ziyade iddia edilen şudur. Eğer ilahi davranış modelinin hem gerekli şartları hem de uygun sonucu birlikte meydana gelirse söz konusu ilahi modelin örneklendiği söylenebilir.[25]

Fakat yine de, Basinger'a göre, bu kabulde önemli zorluklar bulunmaktadır. Evvela bu, son tahlilde aşırı bir iddiadır. Mesela farz edelim ki şiddetli bir hortumun geçtiği güzergahta tahrip olmayan tek ev kurtuluş için Tanrıya yalvaran kişinin içinde bulunduğu ev olsun. Bu örnek açıkça ilahi eylem modeline uyar. Fakat gerçekte böyle bir sonuca bizi ulaştıracak epistemolojik kesinlikte bir kanıttan yoksunuz. Çünkü dua edilmediği halde evlerin hortumlardan zarar görmemesi sıklıkla karşılaşılan bir durumdur. Öyleyse zaten bilimsel açıklaması yapılabilen bu örnekte de evin ilahi müdahaleyle mi yoksa diğer durumlarda olduğu gibi başka bir nedenle mi kurtulduğunu kesin olarak bilemeyiz.

Açıklanamayan olaylar da bu açıdan farklı değil. Mesela bir kişinin vücudundaki kanser hücreleri Tanrıya dua etmesinden hemen sonra ansızın ortadan kaybolsun. Bu örnek de benimsenmiş ilahi eylem modeline uymaktadır. Fakat geçen bölümde üzerinde durulduğu gibi bu olayın gelecekte bile doğal sebeplerle asla açıklanamayacağını kimse söyleyemez. Bahsettiğimiz kabul böylece yine aşırı bir iddia olacaktır.[26]

---

[24] y.a.g.e., s. 95.
[25] y.a.g.e., s. 96.
[26] y.a.g.e., s. 97.

Bu sorunun diğer bir yönü de şudur. Bir zamanlar yalnızca Tanrının doğrudan eylemleriyle açıklanan olayların bir kısmı bilimsel olarak açıklanabilmektedir bugün. Öyleyse doğal nedenlere dayalı açıklama olasılığı her zaman öncelikli sayılmalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki bu şartlar altında (b) de olumlu yanıtlanamaz. Fakat Basinger, (b)'yi daha zayıf yorumlarsak sonucun değişebileceği düşüncesindedir. Ona göre Tanrının var olduğunu ve Onun eylem modellerine ilişkin doğru bilgimizin olduğunu kabul ettiğimizde bir teist sırf kendi adına bahsettiğimiz türdeki olayları yüksek ihtimalle Tanrının doğrudan eylemlerinin sonucu sayabilir. Burada bile doğal bilgimizin genişlemesine sınır çizilemeyeceğinden bütün teistlerin aynı kanaati taşımaları beklenemez.[27]

İlahi nedenselliği belirlemenin alternatif bir kriteri ruhsal sezgi veya dini tecrübeden gelir. Bu kritere göre ruhsal bakımdan gelişmiş bazı dini şahsiyetler bir olayın doğrudan ilahi müdahale sonucu olduğunu bilebilirler.

Tanrı ile Onun eyleminin sonucu arasındaki ilişkiyi somut olaylar arasındaki ilişkiler gibi gözlemleyemeyiz. Fakat Smart'a göre yine de bu ilişki hakkında bir bilgiye ulaşabiliriz. O, dini tecrübe olgusuna ve Tanrının geçmişteki eylemlerine dayanarak falan tarzdaki olayları Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu sayabileceğimizi söyler.[28]

Ona göre objektif olarak gözlemlenemese de hepimiz iç tecrübelere sahibiz. Örneğin ben şu anda Akdeniz'i hayal edebilirim. Zihnimdekinin farkında olmama rağmen başkası onu ancak benden duyabilir veya etkilerine bakarak çıkarımda bulunabilir. Bundan ötürü gerçekliğin tüm hallerinin objektif olarak gözlemlenebildiğini iddia etmek yanlıştır.

Aynen onun gibi Tanrının gözlemlenmesi değil ama Tanrının bir tür bilincinde olma hali pekala mümkündür. Zaten dindar insanlar bunun mümkün olduğuna ve peygamberler, mistikler ve büyük dini şahsiyetlerin çok özel bir tarzda

---

[27] y.a.g.e., s. 98.
[28] Smart, a.g.e., s. 31-32.

Tanrıyı tecrübe ettiklerine inanırlar. Eğer böyle bir iddia doğruysa ağaç veya yıldızların gözlemlenmesinden farklı da olsa "Tanrının bilincinde olma" diye adlandırabileceğimiz bir hal var demektir. Nitekim vahiy olgusu, geleneksel dini kavramlar ve büyük dini şahsiyetlerin tanıklıkları bunu desteklemektedir.[29]

Fakat bu kriterin de ciddi bir zorluğu bulunmaktadır. Zira farklı dini şahsiyetlerin birbiriyle çelişen ruhsal sezgilere ulaştıkları tarihî bir gerçektir. Bu durumda hangi dini tecrübenin doğru olduğu sorusu gündeme gelecektir. Basinger'a göre bunu belirlemekte kullanabileceğimiz mevcut en objektif yöntem, sezgileri bilinen ilahi eylem modelleriyle test etmektir. Lakin bu durumda ilk kriterdeki zorluklar tekrar kendini gösterecektir.

Sonuç olarak belli şartlar altında bir teistin Tanrının doğrudan eyleminin sonucunu sınırlı bir biçimde teşhis edebileceğini ve kişisel bir hüküm verebileceğini söylemek mümkündür.[30]

4.2. Ortaya Çıkan Bazı Ahlakî Problemler

Klasik teizm, mucizelerin meydana gelmesini Tanrının mutlak gücüne olduğu kadar Onun adaleti ve mutlak hayır sahibi olmasına da bağlı görür. İşte bu durum kötülük problemiyle bağlantılı ciddi sorunlar doğurmaktadır. Kötülük problemi başlı başına üzerinde durulacak genişlikte olduğundan burada sadece konumuzu ilgilendirdiği ölçüde birkaç hususa kısaca değinmekle yetineceğiz.

Bazılarına göre mucizeler, ister ilahi gerçekleri açıklamak amacı taşısın ister kimi insanlara pratik yararlar sağlasın, Tanrının adil olduğu prensibiyle bağdaşmaz ve ahlakî değillerdir. Çünkü vuku bulduğu söylenen mucize eğer bir tür inanç doğrulama işlevi görüyorsa bu doğrulamadan neden sadece bir vahiy sisteminin yararlandığı veya sadece belli sayıda kişi bu kanıta doğrudan tanık olurken diğer insanların neden bu "sağlam" kanıta gözleriyle şahit olmaktan mahrum kaldığı her zaman sorgulanabilir. Yok eğer mucize örneğin ölümcül bir hastalıktan kurtulmada

[29] y.a.g.e., s. 34.
[30] Basinger, a.g.e., s. 100.

olduğu gibi yarar sağlayan türden bir olaysa o zaman şu soru gündeme gelir: Aynı hastalıktan muzdarip diğer kişiler niçin böyle bir ölümün pençesinden kurtarılmıyor?

Kısaca, doğrudan ilahi bir müdahaleyle vuku bulduğu söylenen her mucizevî olayda aynı durumda olup da böyle bir mucizeye eşit şekilde layık ve muhtaç olanlar her zaman şu yakınmada bulunabilir: Bu bir haksızlık değil mi?

David McKenzie bu eleştiride bazı hususların gözden kaçırıldığını düşünür. Ona göre mucizelerde herhangi bir haksızlık yoktur. Çünkü mucizevî müdahalelere mahzar olmayan insanların bu mucizeye eşit veya ondan daha büyük başka yardımlar almadıklarını asla bilemeyiz. Bir vahiy sistemi lehindeki mucizelere gelince, belli bir vahyin gerçek olduğu kabul edilip diğerleri dışlanırsa yukarıdaki eleştiri haklı olabilir. Fakat böyle bir kabul için yeterli gerekçeler yoktur. Dolayısıyla farklı dini kültürlere çoğulcu bir yaklaşım, bu eleştirinin yersizliğini göstermeye yeter. Kaldı ki mucizevî müdahalelerde şahsî faydayı aşan amaçlar da bulunur.[31]

Smart'a göre evren, kendi işleyiş kuralları, iç dinamikleri nedeniyle Tanrıya doğrudan işaret etmez tersine Onu gizleyen bir perde yerine geçer. Öyleyse eğer Tanrı kendini gösterecekse bazen mucizeler yaratarak bu perdeyi kaldırması ve doğal süreci kırması gerekir.[32] Rahman'a göre de Allah, olayların ortaya çıkışını sadece tabiî sebeplere dayandırmaktan insanları sakındırmak ve kendi varlığını görmelerini sağlamak için bazen mucizeler yaratır.[33] İşte bu, şahsi faydayı aşan ilahi bir amaçtır.

Fakat konuya farklı bir açıdan baktığımızda sorunun hala devam ettiğini görebiliriz. Basinger'a göre istenmeyen bir sonucu Tanrının mucizevî bir müdahaleyle engellediğini düşündüğümüz olaylar söz konusu ise (ki mucize rivayetlerinin önemli bir yekununu bu grup olaylar oluşturur) bu durumu Tanrının iyiliğine atfetmek kolaydır. Ama teizm Tanrıyı her şeyin gücü sonsuz yaratıcısı saydığına göre kötülüğün bu tarz bir müdahaleyle engellenmediği durumlarda ne yapacağız? Söz konusu kötülükleri Tanrının istediği anlamına gelmez mi bu?

---

[31] David McKenzie, "Miracles are not Immoral", **Religious Studies**, 35 (1999), s. 73-81.
[32] Smart, a.g.e., s. 41.
[33] Rahman, 2000, s. 120.

Diyelim ki ölümcül bir hastalığa yakalanmış bir çocuk açıklanamayan bir biçimde iyileşti ve bu olayı Tanrının iyiliğine yorduğumuz mucizevî bir müdahalesi saydık. Benzer bütün ölümlerin aynı tarzda engellenebileceği ortadayken "bu şekilde kurtarılmayan diğer çocukların ölmelerini Tanrı istemiştir" sonucuna varmamamız gerekmez mi? Mucize rivayetlerinde iddia edildiği gibi mesela bazı insanların mucizevî bir tarzda yedirilmeleri iyi de bugün dünyada milyonlarca aç insan var.[34] Kısaca, mucize yaratan Tanrı anlayışı kötülük sorunu açısından büyük sıkıntılar doğurmaktadır. Çünkü bu anlayış önlenebilir her kötülüğün sorumluluğunu sonuçta Tanrıya yükler.[35]

Bu sorunu çözmek için süreç teizmi klasik mucize nosyonunu metafizik bir imkansızlık sayarak reddeder ve Tanrının bir takım istisnaî kötülüklerden sorumlu tutulamayacağını savunur. Fakat Basinger'a göre bu, ancak klasik teizmin yoktan yaratma ve ilahi aşkınlık gibi bazı prensiplerinden vazgeçmekle olabilir.

Klasik teizm çerçevesindeki bir çözüm yolu ise geleneksel özgür irade argümanının geliştirilmesine dayanmaktadır. Basinger'ın "değişmezlik savunması" diye adlandırdığı bu çözüm çabasında kötülükle ilgili sorunların üstesinden gelmek için Tanrının mucizevî müdahaleleri asgariye indirilir.[36]

Örneğin Smart'a göre mucizelerin yaratılmasında Tanrının mutlak kudreti kadar Onun özgür iradeli, rasyonel ve ahlakî insanlar yaratma niyeti de belirleyici bir faktördür. İnsanların bu özellikleri taşıyabilmesi ise ancak değişmez ve düzenli bir doğada mümkün olabilir. Zira hem evrenin hem de insanın iyiliği bağımsızlık ve özgürlüklerinde saklıdır. Nitekim doğal süreçler ile Tanrının müdahalesi olan mucizeler arasında bir ayırım yapılması, doğal sebeplerin kendi etkinlik gücüne sahip olduklarını anlatır.[37]

Bu anlayışa göre doğada meydana gelen kötülükler bir bütün olarak iyi olan evrende Tanrının istediği değil fakat kaçınılmaz yan ürünlerdir. Bu noktada

---

34 Smart, a.g.e.. s. 40.
35 Basinger, a.g.e., s. 109.
36 y.a.g.e., s. 110.
37 Smart, a.g.e., s. 41.

değişmezlik savunmasının bir sorunu ortaya çıkıyor. Eğer Tanrı insanların ihtiyaçlarına uygun özel müdahalelerde her zaman bulunamayacaksa (özgür, rasyonel, ahlakî varlıklar olabilmemiz uğruna böyle düşünmekteyiz), Onun mutlak bir kudrete sahip olduğunu artık nasıl söyleyebiliriz? Ayrıca insanların ihtiyaç ve dualarına ilgisiz böyle bir Tanrıyı hala bize yakın, bizi çok seven görebilir miyiz?[38]

Acaba değişmezlik savunması dışında bir yaklaşım bu sorunların üstesinden gelebilir mi? Şayet mucizevî doğrudan müdahalelere başvurmadan da Tanrının insanî istek ve ihtiyaçları gözetebileceği gösterilebilirse o zaman Tanrının mutlak kudreti, sevgisi ve yakınlığına yönelik sorunlar için bir çıkış yolu bulunabilir. Daha basit bir ifadeyle acaba Tanrı, (doğrudan müdahale anlamında) mucizevî olmayan fakat yine de özel bir tarzda eylemde bulunabilir mi? Basinger bunun için önerilen iki alternatif bulunduğunu söyler.[39]

Birisi, Lewis gibi uyumlu bir özgür irade anlayışı da içeren teolojik bir determinizmi savunmaktır. Buna göre diyebiliriz ki Tanrı, tercih ve davranışlarımızı tamamen belirler. Dolayısıyla Onun dünyayı yaratırken doğal olayların kişisel isteklerimizle örtüşeceği şekilde bir düzenleme yapması mümkün olmaktadır.[40]

İkinci alternatif ise özgür insanların neyi hür iradeleriyle tercih edeceklerini Tanrının zamansız olarak önceden bildiğini söylemektir. Bu durumda Tanrının, dünyayı, en başından beri doğal olaylarla insanların özgür tercih ve eylemlerini denkleştirecek şekilde yaratması mümkün olur. Her iki alternatifte de mucizevî müdahalelere baş vurmadan Tanrının insanlara özel muamelede bulunduğu söylenebilecektir. Böylece mutlak kudret, ilahi sevgi ve yakınlıkla ilgili yukarıda bahsettiğimiz sıkıntıların giderildiği savunulabilir.[41]

Ancak bu iki çözümün de kendi sıkıntıları bulunmaktadır. Evvela, mucizelerle doğal olaylar arasındaki ayırım ortadan kalkmaktadır. Mucizelerle doğal

---

[38] Basinger, a.g.e., s. 112.
[39] y.a.g.e., s. 113.
[40] Lewis, a.g.e., s. 178-185.
[41] Basinger, a.g.e., s. 114.

olaylar diye iki ayrı kategori artık söz konusu olmaz.[42] Nitekim teolojik bir determinizmi savunan Lewis, mucizeleri son derece nadir diye nitelerken aynı anda doğal dediğimiz bütün olayların eşit şekilde özel olduğunu söyleyebilmektedir.[43]

İkinci olarak, kötülük problemi bu noktada tekrar kendini gösterecektir. Çünkü bahsettiğimiz bu iki alternatife (teolojik determinizm ve Tanrının her şeyi önceden bilmesi) göre de Tanrının mutlak kudreti teminat altına alınırken öte taraftan Onun mevcut kötülüklerden sorumlu olacağının önü açılmış olur.

Öyle anlaşılıyor ki, diyor Basinger, mucizeler klasik teisti bir ikilemle karşı karşıya bırakmaktadır: Ya Tanrının insan ihtiyaç ve istekleriyle ilgilenen, mucizeler yaratan mutlak gücünü kabul edip Onun hangi anlamda iyi olduğu ve kötülüklerin hangi anlamda gerçek olduğu sorgulanabilir. Veya Tanrının mutlak iyiliği benimseniyorsa hangi anlamda Onun mutlak kudrete sahip olduğu tevil edilmelidir.[44]

---

[42] y.a.g.e., s. 115.
[43] Lewis, a.g.e., s. 179.
[44] Basinger, a.g.e., s. 117.

SONUÇ

Mucize, tıpkı Holland gibi, son derece doğal iki olayın aynı zaman ve mekanda meydana gelmesi yani çakışması olarak ya da, Tillich gibi, ona inananlar için çarpıcı bir dini anlam taşıyan ve işaret değeri olan bir fenomen olarak anlaşıldığında söz konusu mucizevî olayın bilimsel açıklanabilirliği de kabul edilmektedir. Kayda değer bu iki anlayışın doğa kanunu ihlalini benimsemeyen ancak mucize inancına değer verenlerce hoş karşılanması beklenebilir.

Fakat bilimsel açıklanabilirlik, öte yandan, ilgili olayların mucize sayılmasını sübjektif bir değerlendirmeye bağlamaktadır. Ayrıca bu iki anlayış dini duyguları tatmin ve her şeye gücü yeten bir Tanrı inancını telkin etmeye doğa kanunlarının ihlalini temel alan mucize anlayışına göre daha az elverişlidir. Zira böyle olayları Tanrının doğrudan mucizevî eyleminin değil de ilgili doğal güçlerin bir eseri yani sıradan doğal bir olgu kabul etmek daha rasyoneldir. Başka bir ifadeyle bu iki bakış açısına göre mucize denen olaylar en fazla sıradan bir olay, örneğin güneşin doğması kadar dini bir anlama sahip ve tanrısal bir eylemin sonucu olabilir.

Diğer bir anlayış uyarınca mucizeyi, aynen Swinburne gibi, Tanrının doğrudan eylemleri sonucu bir doğa kanununun ihlali biçiminde anlamak büyük felsefî zorluklar doğurmaktadır. Bu zorlukları daha iyi görebilmek için öncelikle doğa kanunlarının ihlal edilmesi ile bir mucizenin vuku bulmasını birbirinden ayırmak gerekir.

Doğa kanunlarının ihlal edilmesi mantıksal açıdan herhangi bir çelişki içermeyen geçerli bir ihtimal gibi görünüyor. Zira bütün bilimsel kanunlar eksik bir tümevarımla elde edildikleri için sınırlı sayıdaki olgulara dayanırlar. Oysa bu kanunların hiçbir istisnaya yer vermeyen evrensel bir geçerlilikte olduklarının bilinebilmesi için onların, kapsamlarına giren olaylar sınıfının geçmiş veya gelecek bütün üyelerine dayanarak kanıtlanmış olmaları gerekir. Ancak pratikte böyle bir imkandan yoksunuz.

Daha açık konuşmak gerekirse, gerekli bütün şartların bir araya geldiği şimdiye kadarki tüm durumlarda örneğin suyun hep donduğunu gözlemlemiş olabiliriz. Fakat bir sonraki durumda suyun yine donup donmayacağını ancak olayı gözlemledikten sonra söyleyebiliriz. Başka bir ifadeyle belli şartlar altında suyun her zaman donduğunu dile getiren bilimsel kanun, aynı şartlar altında gelecekteki tüm durumlarda suyun tekrar donacağına dair **mantıksal** kesinlikte bir kanıt içermez. Bu nedenle söz konusu kanunun ihlali mantıksal olarak mümkün gibi görünüyor.

Buna karşın bir ihlalin vuku bulduğunu **ispatlamak** imkansızdır. Zira bilimsel kanunların tashihe her zaman açık olduğu ve bilimsel gelişmeye nihaî bir sınır çizilemeyeceği göz önüne alınınca bize ihlal gibi görünen bazı açıklanamayan olayların bir gün tam olarak açıklanabilmesi ve şu anda bilinmeyen başka kanunlara tâbi olduğunun gösterilmesi her zaman mümkündür.

Mucizenin vukuuna gelince, buradaki zorluk sırf ihlalin ispatlanmasındaki imkansızlıktan kaynaklanan değil onu aşan bir sorundur. Çünkü bir doğa kanununun ihlal edilebilmesi için onun imkansız saydığı bir olayın bu kanunda sıralanan *tamamen aynı doğal şartlar altında* hiç değilse bir kez vuku bulması gerekir. O zaman bu kanunda belirtilen aynı doğal şartlar altında söz konusu olayın hem vuku bulduğunu hem de bulmadığını söyleyebilir dolayısıyla bu kanunun ihlal edildiğini iddia edebiliriz. Yukarıda belirttiğimiz gibi bu, mantıksal açıdan imkansız olmayan varsayımdır.

Oysa böyle bir olayın mucize sayılması tanım gereği sadece ihlalin gerçekleşmesine değil aynı zamanda onun Tanrının doğrudan eyleminin bir sonucu olmasına bağlıdır. Yani mucizenin kozal şartlarından en az biri doğal olmayan bir faktör olmak zorundadır. Bu durumda tanrısal bir eylem sonucu meydana gelen bahis konusu mucizenin artık herhangi bir doğa kanununu ihlal etmesi imkansızdır. Çünkü olayın cereyan ettiği şartlar ile ilgili doğa kanununda sıralanan şartlar tamamen özdeş değildir. Mucizevî olayın meydana gelmesi sırasında şartlara emprik olmayan ve ilgili doğa kanununda öngörülmeyen bir yenisi, Tanrının doğrudan müdahalesi eklenmiştir.

O halde tamamen aynı doğal şartlar altında bir olayın hem vuku bulduğu hem vuku bulmadığı dolayısıyla ilgili doğa kanununun ihlal edildiği bir durum söz konusu değildir. Bu sebeple Tanrının fiilinin bir sonucu olduğunu kabul ettiğimiz mucizeyi bir ihlal olarak nitelemek mantıksal açıdan imkansızdır. Onun en fazla bilimin açıklayamadığı bir olay olduğunu söylemekle yetinmek zorundayız.

Fakat böyle bir mucize anlayışı da elbette **ispatlanabilen** bir gerçek değil sadece mantıksız olmayan kişisel bir kabuldür. Zira şu anda açıklanamayan bir olayın hiçbir zaman açıklanamayacağını ispatlamak imkansız olduğu gibi böyle bir olayın Tanrının doğrudan eylemi sonucu vuku bulduğunu kabul etmek de hem Tanrıya inanmaya hem bazı sübjektif kriterlerin benimsenmesine bağlı bir tercihtir.

Modern mucize tartışmalarında varılan bu noktanın daha ileriye götürülmesi elbette beklenebilir. Kanımca Tanrının doğrudan ve dolaylı eylemleri şeklindeki ayırıma yönelik ciddi bir eleştiri ihlalci mucize anlayışının imkanı lehinde yeni açılımlar sağlayabilir.

İhlali esas alan anlayış hakkındaki bu değerlendirmeler doğa kanunlarının evrensel nitelikte olduğunu benimsediğimizde söz konusu olur. Halbuki, teorik fizikte 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren meydana gelen önemli bazı gelişmelerin desteklediği üzere, doğa kanunlarının istatistiksel nitelikte olduğunu söylediğimizde durum değişir ve doğa kanunu ihlalinin **mantıksal olarak da imkansız** olduğu anlaşılır.

İstatistiksel doğa kanunları yorumuna göre, ne kadar nadir de vuku bulsalar ihlal olarak nitelenen olaylar ilgili doğa kanunlarını ihlal eden değil bu kanunların içerdiği çok küçük olasılıklardır. Bu küçük olasılıkların gerçekleşmesiyle söz konusu kanunlar ihlal edilmiş olmaz tersine doğrulanmış olurlar. Bu nedenle istatistiksel doğa kanunları yorumu açısından ihlal mantıksal olarak imkansızdır.

Fakat daha da önemlisi aynı imkansızlığın evrensel doğa kanunları yorumu açısından da kaçınılmaz olmasıdır. Zira bilimsel kanunların evrensel geçerlilikte olduğunu benimseyen birisi bu kanunları ihlal eden bir olayın cereyan ettiğini kabul

etmekle söz konusu kanunların evrensel olduğu düşüncesinden vazgeçmiş, onların istatistiksel nitelikte olduklarını onaylamış olur.

Çünkü evrensel geçerlilikteki kanunlar gereği şu ana kadar örneğin suyun belirtilen şartlarda hep donduğunu fakat bir ya da birkaç istisna olayda aynı şartlar altında (x defa) suyun donmayıp ilgili kanunların ihlal edildiğini ileri sürmek, esasında istatistiğe dayalı bir beyanda bulunmak demektir. Yani denmektedir ki, gerekli tüm şartların bir araya geldiği durumların "x" adedinde su donmamıştır. Bu ise doğa kanunlarının istatistiksel oranlara dayalı önermeler olduğunu dile getirmek anlamına gelir.

Demek oluyor ki, ya doğa kanunlarının evrensel nitelikte olduğunu ve hiçbir istisnaya yer bırakmadığını kabul edeceğiz ya da eğer istisnalara imkan tanıyacaksak o andan itibaren söz konusu kanunların aslında istatistiksel hüviyette olduğunu benimsemek zorunda kalacağız. Fakat her iki halde de doğa kanunlarının ihlali mantıksal olarak imkansız olmaktadır.

BİBLİYOGRAFYA

BAKILLANİ, Ebu Bekir Muhammed., **Olağanüstü Olaylar ve Aralarındaki Farklar**, (Çev. Adil Bebek), Rağbet Yayınları, İstanbul, 1998.

BASINGER, David and BASINGER, Randall., **Philosophy and Miracle The Contemporary Debate**, The Edwin Mellen Press, Lewiston, 1986.

de BOER, T. J., **İslam'da Felsefe Tarihi**, (Çev. Yaşar Kutluay), Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara, 1960.

BOUTROUX, Emile., **Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu**, (Çev. Hilmi Ziya Ülken), Milli Eğitim Bakanlığı yayınları, İstanbul, 1947.

CEVİZCİ, Ahmet., **Felsefe sözlüğü**, Ekin Yayınları, Ankara, 1996.

CORBIN, Henry., **İslam Felsefesi Tarihi; Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, (Çev. Hüseyin Hatemi), İletişim Yayınları, İstanbul, 1994, 2. Baskı.

CÜBRAN, Mesud., **er-Raid**, Daru'ul-İlm, Beyrut, 1967.

ELIADA, Mircea., **Yoga: Immortality and Freedom**, Princeton University Press, New York, 1969.

ERLANDSON, Douglas., "A New Look at Miracles", **Religious Studies**, (Aralık, 1977).

EVANS, C. Stephen., **Philosophy of Religion: Thinking abouth Faith**, InterVarsity Press, Illinois, 1985.

FİRUZABADİ., **el-Kamusu'l-Muhit**, Daru'l-Cil, Mısır, 1952, C. II

FLEW, Antony., **God and Philosophy**, Dell Publishing Company, New York, 1966.

----- **Hume's Philosophy of Blief**, Thommes Press, Bristol, 1997.

-----"Miracles", **The Encyclopedia of Philosophy**, (Edt. in chief, Edward Paul), MacMillan Publishing Company, New York, 1967, C. V.

-----"Parapsychology Revisited: Laws,Miracles and Repeatability", **The Humanist**, 36 (Mayıs/Haziran 1976).

GASKIN, J. C. A., "Miracles and Religiously Significiant Coincidence", **Ratio**, 16 (1975).

GAZALİ, **Filozofların Tutarsızlığı**, (Çev. Bekir Karlığa), Çağrı Yayınları, İstanbul, 1981.

HAMİDULLAH, Muhammed., **İslam Peygamberi**, (Çev. Salih Tuğ), İrfan Yayımcılık, İstanbul, 1990, 5. Yayım, C. I.

İbn HAZM., **el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ahva ve'n-Nihal**, Matbaatü'l-Edebiyye, Mısır, 1317, C. V.

HEYKEL, Muhammed., **Hazreti Muhammed Mustafa**, (Çev. Ömer Rıza Doğrul), Kenan Matbaası, İstanbul, 1948, 2. Baskı,

HOLLAND, R. F., "The Miraculous", **American Philosophical Quarterly**, 2 (1965).

HULVİ, Mahmud Cemaleddin., **Lemazatı Hulviye**, (Haz. Mehmet Serhan Tayşi), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1993.

HUME, David., "Of Miracles", **Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**, (Edt. John Hick), Printice-Hall Inc., Englewood, 2nd Edition, 1970.

------**İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma**, (Çev. Selmin Evrim), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1974.

İKBAL, Muhammed., **Cavidname**, (Çev. ve Şerh. Annemarie Schimmel), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1958.

------**İslam'ın Ruhu**, (Çev. E. A.), Doğan Güneş Yayınevi, İstanbul, 1963.

------**Cebrail'in Kanadı**, (Çev. Yusuf Salih Karaca), Furkan Yayınları, İstanbul, 1983.

------**Benlik ve Toplum**, (Çev. Ali yüksel), Eksen Yayıncılık, İstanbul, 1990.

------**İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Doğuşu**, (Çev. N. Ahmet Asrar), Birleşik Yayıncılık, Tarihsiz, 2. Baskı.

KARADENİZ, Osman., **İlim ve Din Açısından Mucize**, Marifet Yayınları, İstanbul, 1999.

KELLENBERGER, James., "Miracles", **International Journal for Philosophy of Religion**, 10 (1979).

KELSEY, Morton., "Miracles: Modern Perspectives", **The Encyclopedia of Religion**, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. IX.

KING-FARLOW, John., "Miracles: Nowell- Smith's Analyisis and Tillich's Phenomenology", **International Philosophical Quarterly**, 2 (1962).

LEAMAN, Oliver., **Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş**, (Çev. Turan Koç), Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.

LEWİS, Clive Staples., **Miracles: A Preliminary Study**, Fount Paperbacks, London, 1974.

MACCULLOCH, J. A., "Miracles", **Encyclopedia of Religion And Ethics**, (Edt. James Hasting), T & T Clark Ltd, Edinburg, 1987, C. VIII.

MACKIE, John Leslie., **The Miracle of Theism**, Clarendon Press, Oxford, 1982.

İbn MANZUR, **Lisanü'l-Arab**, Daru Sadır, Beyrut, 1955, C.VII.

MCKENZIE, David., "Miracles are not Immoral", **Religious Studies**, 35 (1999).

MCKİNNON, Alastair., "Miracle and Paradox", **Amarican Philosophical Quarterly**, 4 (1967).

MEDKUR, İbrahim., "Farabi I", (Çev, Osman Bilen), **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Edt. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

MUSTAFA, İbrahim ve ez-ZEYYAT, Ahmed Hasan., **el-Mu'cemu'l-Vasit**, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

NAGEL, Ernest., **The Structure of Science**, Hackett Publishing Company, Cambridge, 1979.

NASR, Seyyid Hüseyin., **İnsan ve Tabiat**, (Çev. Nabi Avcı), Yeryüzü Yayınları, İstanbul, 1982.

-----**Batı Felsefeleri ve İslam**, (Çev. Selahaddin Ayaz), Bir Yayıncılık, İstanbul, 1985.

------**Genç Müslümana Modern Dünya Rehberi**, (Çev. Şehabeddin Yalçın), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996. .

------**İslam, İdealler ve Gerçekler**, (Çev. Ahmet Özel), İz Yayıncılık, İstanbul, 1996.

en-NEBHANİ, Yusuf b. İsmail., **Camiu Keramatil Evliya**, (Thk. İbrahim Atve Avz), Mustafa el-Halebi Matbaası, Mısır, 1974.

NOWELL-SMİTH, Patrick., "Miracles", **New Essays in Philosophical Theology**, (Edt: Antony Flew, Alasdair MacIntyre), The Macmillan Company, 3rd Printing, New York, 1970.

RAHMAN, Fazlur., **İslam**, (Çev. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın), Selçuk Yayınları, Ankara, 1981.

-----**Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu**, (Çev. Salih Akdemir), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1995.

------"İbn Sina", (Çev, Osman Bilen), **Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri**, (Edt. M. M. Şerif), İnsan Yayınları, İstanbul, 1997.

------**İslami Yenilenme; Makaleler I**, (Der. ve Çev. Adil Çiftçi), Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

------ **Ana Konularıyla Kuran**, Çev. Alparslan Açıkgenç, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2000.

------**Revival and Reform in İslam**, Oneworld Publication, Oxford, 2000.

ROBİNSON, Guy., "Miracles", **Ratio**, 9 (1967).

İbn RÜŞD., **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, (Çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ), On Dokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, Samsun, 1986.

es-SÂBÛNÎ, Muhammed Ali., **Safvetü't-Tefasir**, (Çev. Sadreddin Gümüş, Nedim Yılmaz), Ensâr Neşriyat, İstanbul, 1992, C. III.

SMART, Ninian., **Philosophers and Religious Truth**, The MacMillan Company, New York, 1970.

SWINBURNE, Richard., **The Concept of Miracle**, Macmillan, London, 1970.

eş-ŞARANİ., **Tabakatül Kübra**, (Çev. Abdulkadir, Akçiçek), Bahar Yayınları, İstanbul, 1970.

TAYLOR, Alfred Edward., **David Hume & The Miraculous**, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.

TILLICH, Paul., **Systematic Theology**, The University of Chicago Press, Chicago, 1967, C. I.

ULUDAĞ, Süleyman., "Keramet", **İslam Ansiklopedisi**, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara, 2002, C. XXV.

WAIDA, Manabu., "Miracles: An Overview", **The Encyclopedia of Religion**, (Edt. Mircea Eliade), Macmillan Publishing Company, New York, 1987, C. IX.

WEBER, Alfred., **Felsefe Tarihi**, (Çev. H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınları, İstanbul, 5. Basım, 1998.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi., **Hak Dini Kuran Dili**, Feza Gazetecilik, İstanbul, 1994, C. III.

ez-ZEBİDİ., **Tabakatul Havass**, Darul Yemniye, Beyrut, 1986.

